Gianni Vattimo

Más allá de la interpretación

Introducción de Ramón Rodríguez

Paidós I.C.E | U.A.B



Pensamiento contemporáneo 39

Más allá de la interpretación

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P.K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J.F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A.C. Danto, *Historia y narración*
6. T.S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G. Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster, *Domar la suerte*
15. H.G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*
16. G.E.M. Anscombe, *Intención*
17. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T.W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri, *Fin de siglo*
20. D. Davidson, *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*
25. G.E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger, *Nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Kovré, *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Wed, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt, *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin, *Personajes alemanes*

Gianni Vattimo

Más allá de la interpretación

Introducción de Ramón Rodríguez

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona-Buenos Aires-México

Título original: *Oltre l'interpretazione*
Publicado en italiano por Editori Laterza

Traducción de Pedro Aragón Rincón

Cubierta de Mario Eskenazi

1.ª edición, 1995

ISBN: 84-493-0179-3
Depósito legal: B-43.022/1995

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Introducción, *Ramón Rodríguez* 9
Después de... 10
Hermenéutica: de metafísica de la presencia a ontología de la proveniencia 14
1. El nihilismo como horizonte 15
2. El nihilismo de la analítica existencial 18
3. El nihilismo de la historia del ser 21
Metateoría de la hermenéutica 27

Más allá de la interpretación 33
Prólogo 35
1. La vocación nihilista de la hermenéutica 37
2. Ciencia 53
3. Ética 69
4. Religión 85
5. Arte 103
Apéndice 1. La verdad de la hermenéutica 123
Apéndice 2. Reconstrucción de la racionalidad 147
1. «Irracionalismo» hermenéutico 148
2. La «fundamentación» de la hermenéutica 153
3. Hermenéutica y modernidad 157

Introducción

La filosofía hermenéutica contemporánea, enraizada en proyectos tan precisos como la fundamentación de las ciencias del espíritu y la ontología fenomenológica, es hoy, sin embargo, una de las fuentes principales de los tópicos de la postmodernidad y la postmetafísica, en los que parece vivir plácidamente una buena porción del pensamiento contemporáneo. La generalización progresiva en las dos últimas décadas de algunos de sus más importantes «temas» (la inevitabilidad del círculo hermenéutico, la imposibilidad de un lugar «neutral» para la teoría, la remisión de toda teoría a sus horizontes históricos de gestación, la constitutiva presencia de pre-juicios en los juicios científicos y éticos, la crítica de la idea de objetividad, etc.) otorga a éstos crecientemente el carácter de suelo indiscutido, de obviedades compartidas, que, cuando es necesario, son esgrimidos como *ultima ratio*;[1] planteaba ya Vattimo la hipótesis de que la hermenéutica ocupaba, en los años ochenta, el lugar del marxismo en los cincuenta-sesenta y del estructuralismo en los setenta. La hermenéutica se habría convertido en la filosofía de referencia de la actualidad, no sólo por el eje de las discusiones más decisivas, sino por haber contaminado a buena parte de los pensamientos rivales, constituyendo una especie de lenguaje común. En este sentido, no sólo Gadamer y Ricoeur, sino Rorty, Apel, Habermas, Derrida, Foucault y casi toda la filosofía europeo-continental hablaría ese lenguaje. Sea o no ésta una descripción adecuada de la situación actual (es obvio que en el campo de la fenomenología y la filosofía analítica subsisten grandes

1. En *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.

sectores, muy representativos, indiferentes, cuando no renuentes, a la nueva *koiné*), es evidente que la extensión progresiva de los planteamientos hermenéuticos redunda en una pérdida de precisión e incluso en la trivialización de las tesis, en exceso vagas, de la filosofía hermenéutica. Este oscurecimiento de su estatuto filosófico, esto es, de sus implicaciones teóricas y de su génesis racional, es un rasgo hoy bien visible, que arraiga sin duda en la propia concepción del acto filosófico que la hermenéutica tiene, pero que necesita ser superado, no sólo por fidelidad a las exigencias del modo hermenéutico de pensar, sino para que el diálogo filosófico siga teniendo sentido y no se convierta en un acrítico «lo tomas o lo dejas».

Contemplada desde esta perspectiva, la gran virtud de la obra de Vattimo, y muy particularmente de este libro, reside en la radicalidad y claridad con que plantea aquella suerte de problemas que, tal vez por su carácter predominantemente desconstructivo, el pensamiento hermenéutico habitualmente escamotea o deja en la sombra. Son justamente esos problemas de índole metateórica —el compromiso ontológico de la hermenéutica, la concepción de la verdad, el carácter racional o «irracional» de su argumentación— los que Vattimo tiene la honradez de afrontar en toda su crudeza. Sólo por ello, por no asentarse cómodamente en la nebulosa hermenéutica, tratando de ir más allá de una mera teoría general de la interpretación, merece ya reconocimiento. La fuerza con que Vattimo presenta «el significado de la hermenéutica para la filosofía» es, a mi entender, lo más profundo y lo más digno de ser discutido de su obra. *Más allá de la interpretación* condensa admirablemente este núcleo autorreflexivo de su pensamiento, en el que se basan las tomas de posición que ofrece sobre ciencia, ética, arte y religión. A él querría dedicar esta introducción.

Después de...

Vattimo se sitúa, sin ningún género de reticencias, en la senda abierta por Nietzsche y Heidegger. Su «localización» hermenéutica es, pues, clara y el significado que tal lugar tiene no resulta necesario explicitarlo, pues ambos filósofos son hoy, más que pensadores, modos emblemáticos de pensar. No obstante, me parece importante, para hacernos cargo de algunas implicaciones básicas de esa localiza-

ción, penetrar en el significado operativo que dos temas de Nietzsche y Heidegger, convertidos hoy en tópicos culturales, tienen en el pensamiento de Vattimo. Me refiero a la muerte de Dios (Nietzsche) y al final de la metafísica (Heidegger), suelo nutricio ambos del uso y abuso actuales del prefijo post- en filosofía. Vattimo es, reflexivamente, conscientemente, un pensador del «después de». Es evidente que el calado de tal expresión va mucho más allá del obvio sentido cronológico, y no se trata ahora de resumir los miles de páginas que el pensamiento contemporáneo ha consumido en teorizar el «final de» y el «después de». Se trata sencillamente de comprender el significado y el alcance que Vattimo otorga a esta premisa fundamental: estamos en la época del final de la metafísica y son Nietzsche y Heidegger los pensadores que, a la vez que la han anunciado y comprendido, han abierto el horizonte para nuevas —es decir, no metafísicas— formas de pensar. «Pensar después de Nietzsche y Heidegger», como significativamente rezaba el subtítulo de *Las aventuras de la diferencia* (1980), no expresaba sólo el reconocimiento de unos *Maîtres à penser*, sino ante todo de una situación epocal. Y ésta es la cuestión.

La huella de Heidegger se muestra esencialmente en lo que podemos llamar la tipificación de *la* metafísica: ésta aparece como un ensamblaje, perfecto y sólido, de un conjunto de piezas, cuyo acoplamiento no se debe a un cemento o argamasa que mantenga su cohesión, sino a su mutua referencia, a su estar hechas las unas para las otras, lo que las hace radicalmente inseparables. *La* metafísica es así un bloque pétreo, pero con estructura, con forma propia. Sus rasgos son bien conocidos: ser como presencia plena, principio de razón (mecanismo argumentativo de remisión a un fundamento), verdad como adecuación, idea de totalidad, sujeto capaz de representarla. Vattimo acentúa en este cuadro el rasgo, más nietzscheano, de la estabilidad, la fijeza y la permanencia de las estructuras metafísicas, como formas de dominar la caducidad y mortalidad de lo existente. La virtualidad de este molde estructural, que Heidegger llamaría «constitución ontoteológica de la metafísica», reside en que no es el resultado de una vaga abstracción de rasgos comunes, sino de la progresiva comprensión de la lógica interna del pensar occidental, posible precisamente porque hoy nos encontramos en su consumación, porque estando aún dentro de su radio de acción, percibimos oscuramente que ya no es completamente el nuestro, de ahí que podamos

enunciarlo, objetivarlo. Es ésta la idea clave: la metafísica no es una forma de pensamiento, una forma de teoría, como tal, intercambiable o sustituible por otras, sino un modo de estar en el mundo, *el* modo de configurarse el mundo que define la historia de Occidente. Por su carácter conformador de los rasgos esenciales de una época, la metafísica es mucho más que un saber o una ciencia —algo que, a fin de cuentas, puede dejarse en las aulas o en el laboratorio; no se tiene o se deja una metafísica, se vive en ella y de ella—. Si podemos entrever la posibilidad de un pensar no metafísico, es porque la época en que habitamos está dejando de vivir metafísicamente.

Vattimo piensa en el interior de esta concepción de la metafísica como un acontecer epocal, que se extiende, en sus diversas figuras, desde Platón a la tecnociencia contemporánea. Como he puesto de manifiesto en otras ocasiones, tal manera de entender la metafísica, propia de Heidegger, le otorga, justamente al final del creciente radicalismo antimetafísico de la filosofía moderna, una llamativa inmunidad teórica. Las críticas que la filosofía ha dirigido a la metafísica y que buscaban, en cuanto filosóficas, revelar el carácter ilusorio de sus pretensiones cognoscitivas, no afectan, ni con mucho, a su corazón, que se encuentra en su sustancia epocal, no en una abstracta teoría acerca de la totalidad de lo existente. Pero además, por el mismo movimiento de su argumentación, tales críticas se mueven por completo en el interior de la metafísica, repitiendo el esquema de que hay un estado de cosas, que se deja poseer intelectivamente, a partir del cual se puede certificar la nulidad o imposibilidad de una pretensión de conocimiento. Las críticas a la metafísica son ellas mismas metafísicas y la época más científico-técnica —positivista— de la historia es precisamente su plena realización. El neopositivismo lógico, por ejemplo, el último gran movimiento antimetafísico que la filosofía ha conocido, aparece a esta luz como un caso eminente de ontoteología y no como su superación.

No es, por tanto, extraño que Vattimo vea como característico del distanciamiento actual del pensamiento contemporáneo respecto de la metafísica razones de índole ético-vitales (el rechazo de la violencia, idea inspirada en Lévinas) y no teóricas.[2] Es una resistencia a

2. Véase «Metafísica, violencia y secularización», en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1994, págs. 63-68.

un poder violento, o, en positivo, una voluntad de liberación, lo que guía la desconstrucción de la metafísica. Dudo mucho de que esta idea nietzscheana pueda transportarse sin más al Heidegger de *Sein und Zeit*, como Vattimo insinúa, pero no es ése el problema al que quiero aludir aquí. La cuestión estriba más bien en que, a partir de esa voluntad y de esa concepción férrea de la metafísica, se construye una interpretación de la filosofía moderna que resulta insatisfactoria en puntos muy significativos,[3] y ello, no en virtud de una supuesta objetividad historiográfica, sino porque cierra la puerta a todo intento de proyectar determinadas piezas de la metafísica moderna de la subjetividad como posibilidades dignas de ser explotadas, precisamente en la coyuntura actual del pensamiento. Para tal intento, la apelación constante al peligro de un retorno o de una repetición de esquemas metafísicos no puede valer como argumento supremo.

Pero hay, además, en la idea del «después de» (la muerte de Dios o el final de la metafísica) una ambigüedad permanente, que necesita aclaración. No es fácil calibrar qué hay en ella de establecimiento de un hecho, de interpretación de ciertos signos y experiencias o de diagnóstico de una situación histórica. La cuestión no es baladí, pues lleva aparejado el grado de convicción racional que debemos otorgar a tal conciencia. Hay que agradecer a Vattimo haber introducido, con la honradez intelectual que antes ponderaba, buena dosis de claridad en ella. Desde luego no se trata de un «hecho», entendido a la manera positivista, como algo que está ahí dado y que puede ser descrito sin residuo por un conjunto de enunciados empíricos; el anuncio del final de la metafísica o de la muerte de Dios no tiene el sentido de constatar un hecho (¿cómo podría ser constatado, sino mediante un super-observador que mirara desde fuera la totalidad del mundo o de la historia?), ni, por tanto, el «después de» puede poseer el sentido imperativo de una comprobación incontrovertible. Se trata, señala Vattimo, «sólo» de una interpretación de nuestra herencia cultural que es, a la vez, una respuesta a la apelación que ella misma nos dirige; pero, naturalmente, no de una interpretación arbitraria, puramente desiderativa, sino de una forma de explicitar la precompren-

3. He señalado en mi libro *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 1993, dos que me interesan particularmente: la idea fenomenológica de evidencia y la noción kantiana de autonomía.

sión de nuestra situación histórica. La insistencia de Vattimo en que la unidad Nietzsche-Heidegger representa «una tendencia profunda de nuestra cultura»[4] o que ambos son los pensadores «cuya "verdad" es la verdad de una época»,[5] indica bien a las claras que la interpretación que ellos proponen alumbra un sentido, que tiene el carácter de una facticidad, de un acontecer, el cual, si no puede ser ya pensado como un hecho, conserva sin embargo todo ese prestigio con el que el positivismo ha revestido siempre a «lo dado», y ante el cual no cabe sino el asentimiento. Por ello, la situación de final y su correspondiente «después de» adopta, en cuanto fusión de hecho e interpretación, la figura de un diagnóstico histórico cuyo valor reside, como es obvio, en su capacidad de expresar la experiencia de una situación dada (un «hecho»).

Es así como, *de facto*, funciona en el pensamiento de Vattimo la idea de final de la metafísica (o de la modernidad): como un diagnóstico de nuestra situación que, teóricamente, puede ser discutido por interpretaciones divergentes, pero que es una experiencia ya hecha, definitiva, sobre la que no merece la pena volver, sino pensar en ella y desde ella. Esta convicción es la premisa que da sentido a su interpretación de la hermenéutica como filosofía del presente.

Hermenéutica: de metafísica de la presencia a ontología de la proveniencia

La reflexión de Vattimo sobre el lugar y el papel de la hermenéutica en el pensamiento contemporáneo está toda ella conducida por la conciencia del final de la metafísica. «La hermenéutica debe reconocerse como el pensamiento de la época del final de la metafísica y sólo de ésta... Es el pensamiento filosófico de la Europa secularizada».[6] Hacerse cargo de él no es algo que afecte tan sólo a la función, o al papel que la hermenéutica filosófica deba adoptar ante el tópico «reto de una nueva situación», obligándole a redefinir su cometido, sino que constituye su propia esencia, es decir, sus tesis básicas, la

4. *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, pág. 119.
5. O. c., pág. 116.
6. O. c., págs. 215-216.

«prueba» posible de ellas y su forma de argumentación contra las teorías concurrentes. La radicalidad con que Vattimo entiende el carácter epocal de la hermenéutica va más allá del simple reconocimiento de su mayor o menor predominio en el pensamiento contemporáneo, e incluso de aquel nexo profundo entre filosofía y su tiempo que latía en el célebre *dictum* de Sartre acerca del marxismo como filosofía insuperable de nuestra época. En efecto, si la hermenéutica se ha convertido en *koiné*, ello sólo puede ser testimonio de su simpatía con el *Zeitgeist* y no de la genialidad o el esfuerzo de sus cultivadores. La verdadera cuestión estriba en comprender las razones de esta «moda» de la hermenéutica y es aquí, al desentrañar el significado de la hermenéutica como filosofía del presente, convirtiéndola en el núcleo de esa *ontología de la actualidad*, que constituye hoy el título más expresivo del programa de Vattimo,[7] donde su pensamiento muestra un carácter paradójicamente fuerte, decididamente radical.

1. El nihilismo como horizonte

¿Cómo entrar de manera precisa y no distorsionadora en lo más decisivo de la propuesta teórica de Vattimo? *Más allá de la interpretación* tiene la gran virtud de reunir conscientemente el sentido de múltiples escritos anteriores y ofrecer con toda claridad la clave de arco y de lectura de la ontología de la actualidad: *la asunción plena, sin residuo alguno, del nihilismo*, verdadera esencia del final de la metafísica. La hermenéutica se convierte en la genuina filosofía del presente porque lleva en su fondo, más que ninguna otra forma contemporánea de pensamiento, una constitutiva, al decir de Vattimo, «vocación nihilista». Es la visión nietzscheana —no heideggeriana—

7. Vattimo parece desconfiar y, tal vez, abandonar, como señala en el prólogo de este libro, la denominación «pensamiento débil» en virtud de las confusiones que engendra y, quizá también, de la mala prensa que lleva consigo. Filosóficamente la razón de peso estriba en que induce a un equívoco fundamental: pensar la «debilidad» como una postura del pensamiento, cuando se trata de un rasgo del ser mismo; en la medida justamente en que esa debilidad es constitutiva del modo como el ser «se da» en esta época crepuscular, la idea de una ontología de la actualidad refleja más profundamente el sentido del mensaje de Vattimo. Mensaje que —es el trasfondo de este libro— no es otra cosa que la ontología hermenéutica radicalmente pensada.

del nihilismo lo que permite sacar a la luz lo más originario de la hermenéutica, extraerla de la vaguedad de la *koiné* y precisar el contenido de su ontología. Desde ella, la obra de Heidegger y Gadamer, los dos polos de la tradición hermenéutica a la que Vattimo se acoge, sobre todo de aquél, aparece como el marco conceptual más adecuado para expresar y «justificar» las intuiciones de Nietzsche. El motor del pensamiento de Vattimo es claramente nietzscheano y su estructura conceptual, su *forma mentis*, heideggeriana y, sólo secundariamente, gadameriana.[8]

No es cuestión, naturalmente, de hacer aquí una enésima exposición del nihilismo y sus significados, tan sólo acotar lo más esencial, que nos permita entrar en «la versión Vattimo» de la ontología hermenéutica. El nihilismo del que en ella se trata es el dibujado, con figura clásica, por Nietzsche: la «muerte de Dios» como desvalorización de los valores supremos, lo que significa, como es bien sabido, que los valores caídos no son sustituidos por otros, sino que el lugar mismo de los valores supremos desaparece, deja ya de emitir valores «en sí»; en una palabra, que toda instancia objetiva, ética u ontológica pierde su vigencia, su carácter obligante para el sujeto a quien se dirigen. La muerte de Dios es esencialmente la muerte de la verdad, el valor de los valores, ese lugar de objetividad, al que todo decir y desear humanos están sujetos. La lógica consecuencia de esta disolución es la sentencia de Nietzsche, tan cara a Vattimo, «no hay hechos, sino interpretaciones», que expresa la interna relación entre ausencia de objetividad y esencia interpretativa de la experiencia. Este eclipse de las instancias objetivas es interpretado por Vattimo como la pérdida de todo fundamento, más aún como

8. Vattimo ha mostrado en diversas ocasiones su simpatía por la «feliz» idea habermasiana de que Gadamer ha urbanizado la provincia heideggeriana, la última en el texto de este libro. Gracias a ella es posible la comunicación y entendimiento entre las tradiciones anglosajonas provenientes del segundo Wittgenstein y el pensamiento de Heidegger (véase *El final de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 116). Sin embargo, si se piensa en su conjunto lo que Vattimo ha escrito sobre Heidegger y Gadamer, es claro que son los aspectos más agrestes, más selváticos y menos «presentables» en los salones filosóficos lo que Vattimo echa de menos en la obra de Gadamer: la diferencia ontológica, la tipificación y crítica de la metafísica como olvido del ser, la constante clave *ontológica* de su pensamiento. Queda abierta la cuestión de si su propia manera de interpretar el ser como evento y las *chances* de la tecnociencia contemporánea no suponen otra forma, quizá más fuerte, de urbanización.

el final de la (vigencia) de la idea misma de fundamento, uniendo así la caracterización heideggeriana de la metafísica al acontecer del nihilismo, cosa, por otra parte, perfectamente acorde con el pensamiento del propio Heidegger.

Vattimo lleva esta idea a todos los órdenes en que está instalado el pensar y la praxis humana, radicalizándola al máximo: *ontológicamente* significa que no hay ningún estado de cosas, ninguna situación objetiva (desde el más ínfimo de los entes hasta Dios) que imponga al pensamiento la obligación de reconocerlo como realidad; por lo mismo, la presunta «realidad» no está obligada a una referencia común o analógica a un fundamento o instancia primera; *epistemológicamente*, pensar ya no puede querer decir remontar hasta un fundamento objetivo, sea en las cosas, sea en el pensar mismo: ni la idea de evidencia como presencia autoexpositiva de las cosas mismas ni la de fundamento como enclave último de inteligibilidad tienen, para un nihilismo consecuente, sentido; la fenomenología y la reflexión trascendental quedan así excluidas como formas actuales de pensamiento; *en el plano ético* de la apreciación valorativa, el campo primario de expresión del nihilismo, la desfundamentación consiste en la reducción de todo supuesto valor objetivo (de uso) a puro valor de cambio.[9] En definitiva, se trata de ser consecuentes, hasta el final y en todos los campos, con la ausencia de *ontos on*, de cualquier forma de fundamento que, como tal, se imponga con necesidad propia. Es aquí donde Vattimo ve, en la estela de Adorno, Lévinas y Derrida, la violencia intrínseca de la metafísica, del pensamiento del fundamento: «es como pensamiento de la presencia perentoria del ser —como fundamento último frente al que sólo cabe el silencio y, quizá, la muestra de admiración— como la metafísica es pensamiento violento».[10]

El nihilismo, como situación epocal de disolución de toda objetividad y verdad, es el protagonista de las diversas escenas en que se desarrolla la obra postmetafísica de Vattimo: constituye la esencia, en el sentido verbal heideggeriano (lo que hace ser, lo que está aconteciendo), de la hermenéutica, ejerce de *stella rectrix* que la previene y guía ante las tentaciones de asumir nuevas formas de fundacionismo, le suministra la clave para superar sus ineludibles problemas meta-

9. Véase «Apología del nihilismo», en *El final de la modernidad.*
10. *Más allá de la interpretación*, pág. 72.

teóricos y ofrece la interpretación más plausible de la «salida» de esta situación de final.

2. El nihilismo de la analítica existencial

Vattimo organiza la interpretación nihilista-nietzscheana de la hermenéutica centrándose decididamente en la «ontología» de Heidegger, cuyas «categorías» permiten decir y reafirmar, en el final tecnocientífico de la metafísica, lo que Nietzsche había anunciado: «contra la letra de los textos heideggerianos, será preciso decir que la búsqueda iniciada en *Ser y tiempo* no nos encamina a la superación del nihilismo, sino a experimentar el nihilismo como la única vía posible de la ontología».[11] Presidida por la idea de la desfundamentación, la interpretación de Vattimo se apresta a mostrar que tanto la existencia histórico-finita de *Ser y tiempo*, cuanto la metafísica como historia del ser son formas de pensamiento que, en lo esencial, no hacen sino asumir el nihilismo. El interés y esfuerzo que Vattimo pone en esta interpretación, verdadero *Leitmotiv*, constantemente repetido, de su obra, no es casual: no se trata de buscar el apoyo de un argumento de autoridad, sino de entender en todas sus implicaciones el nihilismo fenoménico en el que nos encontramos, lo cual sólo puede lograrlo un pensamiento que lo liga radicalmente al pensar del ser, a la «ontología». Y Heidegger es aquí, sin ninguna duda, figura señera y casi única.

Si, como se reconoce de manera general, *Ser y tiempo* había sentado las bases de la ontología hermenéutica contemporánea, es evidente que el análisis del *Dasein* como «totalidad hermenéutica» o de «la constitución hermenéutica de la existencia»[12] tiene que dejar ver los rasgos esenciales de su vocación nihilista. Ello implica que la desfundamentación ha de manifestarse tanto en el propio *Dasein*, como en el sentido mismo del ser al que él se abre. Lo primero no ofrece grandes dificultades, habida cuenta de que la posibilidad de entender la existencia humana como sujeto está explícitamente excluida por la negatividad que la constituye y que le impide ser fundamento

11. *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, ²1992, pág. 52.

12. Ambas expresiones son de Vattimo, respectivamente de *El final de la modernidad*, págs. 103 y sigs. y *Más allá del sujeto*, págs. 100 y sigs.

de sí misma. El sentido de los textos heideggerianos es en esto bastante inequívoco. Pero la estrategia de Vattimo se dispone a acentuar radicalmente la historicidad como núcleo de esa finitud. No puedo aquí realizar ni una exposición suficiente ni una consideración crítica de la atractiva interpretación de Vattimo, sino sólo subrayar lo que me parece su centro de gravitación: el significado del ser-para-la-muerte.

En efecto, Vattimo considera, no sin razón, que lo que podemos llamar la esencia interpretativa de la verdad, es decir, la simple exposición del carácter circular de la comprensión a partir de los parágrafos de la primera sección de *Ser y tiempo*, en los que se muestra cómo toda comprensión —y *a fortiori* enunciación— de algo es posible sólo por su inserción en una estructura previa, determinada por el estar ya arrojada la existencia en un mundo de significados (históricamente) dado, no basta para captar el sentido último de esa constitución hermenéutica del existir. La intrínseca historicidad del *Dasein* no se comprende mientras no se la entienda como la asunción del pasado, esto es, como su conversión en posibilidad propia y ello sólo sucede en la anticipación de la muerte. ¿De qué forma? Heidegger había mostrado que la muerte, precisamente al ser la posibilidad de mi propio fin, que se mantiene siempre como pura posibilidad, es la posibilidad más propia, es decir, más intransferible, insuperable y constitutiva. La «función» ontológica de la muerte tiene un doble aspecto: de un lado, al anticipar la posibilidad del propio fin, dota a la existencia de la única visión de la totalidad de su ser que le es posible sin salir de ella misma; de otro, en tanto que pura anticipación, pura posibilidad propia, mantiene todos los comportamientos como posibilidades y revela esa totalidad como poder-ser, como ejercicio constante de posibilidades, que no pueden agarrarse a ninguna necesidad natural que las justifique; de esta forma, al retornar desde las posibilidades a lo que ya somos, a nuestro pasado, éste puede ser asumido, recogido por nuestro poder-ser —elegido—, y por tanto, «fluidificado», desposeído de la definitividad de lo muerto, y así autotransmitido en el *continuum* de la gestación de la existencia individual.

Vattimo insiste en la ausencia de fundamento, en el carácter *abgründlich*, abismal, de esta gestación, en la medida en que pende de la anticipación del no ser de ella misma. Pero en el sentido ontológico del estar-a-la-muerte Vattimo introduce —en un giro harto discuti-

ble— un momento que es más bien óntico, es decir, proveniente de la experiencia del nacer, pasar y perecer de las cosas en el mundo, que no está contenido en la «vivencia» anticipadora de la posibilidad de la propia imposibilidad, que es la muerte: la idea de caducidad biológica.[13] Se produce así una transferencia de sentido desde la idea nietzscheana del devenir a la historicidad del *Dasein*: el estar a la muerte se convierte en «condición mortal», es decir, en la condición de un ser afectado por una caducidad constitutiva que reobra, en el movimiento de autotransmisión de la existencia, sobre el pasado y lo revela como figuras y representaciones, que pasan y caducan como huellas de la mortalidad. El sentido del ser que aquí se insinúa es evidente y Vattimo lo presenta de manera rotunda: «el pensamiento de Heidegger parece que puede resumirse en el hecho de haber sustituido la idea de ser como eternidad, estabilidad, fuerza, por la de ser como vida, maduración, nacimiento y muerte: no *es* aquello que permanece, sino que es, de modo eminente (en el modo del *ontos on* platónico), aquello que deviene, que nace y muere. La asunción de este peculiar nihilismo es la verdadera ejecución del programa indicado por el título *Ser y tiempo*».[14] La dependencia del vínculo con la tradición (la historicidad) respecto de esta mortalidad esencial es la clave que le permite a Vattimo tender un puente con la obra posterior de Heidegger y leer el pensamiento de la historia del ser y del *Ereignis* como la confirmación de una *eventualidad* del ser, que sanciona definitivamente y de manera más radical la mortalidad constitutiva del *Dasein*. Que la desfundamentación que el nihilismo representa sólo es pensable en el seno de una «concepción» evanescente —o débil, utilizando el término consagrado— del ser[15] es la idea que conduce la interpretación vattimiana de la ontología hermenéutica. Evanescencia que, obviamente, ha de leerse como caducidad, como resistencia a toda permanencia o presencia constante.

13. Véase *Más allá del sujeto*, pág. 54; *El final de la modernidad*, págs. 111-112.

14. *Más allá del sujeto*, pág. 66.

15. «El debilitamiento del (de la noción del) ser, la manifestación explícita de su esencia temporal (en la que se incluye, sobre todo: carácter efímero, nacimiento-muerte, transmisión descolorida, acumulación de rasgos "arqueológicos") repercute profundamente en el modo de concebir el pensamiento del ser y del Ser-ahí que constituye su sujeto» (*Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*, en Vattimo, G./P.A. Rovatti (comps.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988, pág. 30).

3. El nihilismo de la historia del ser

Para esta tarea, el pensamiento de Vattimo privilegia indiscutiblemente el abanico de conceptos (diferencia ontológica, historia del ser, acontecimiento apropiador [*Ereignis*], rememoración, envío) que ofrece la segunda obra de Heidegger. Lo cual es de una gran coherencia. Pues el proyecto mismo de *Ser y tiempo*, el de una analítica del *Dasein* como ontología fundamental, con todas sus semejanzas con las filosofías de corte trascendental, así como los supuestos del método fenomenológico, que Heidegger ejerce constantemente durante toda la obra, son incompatibles con ese nihilismo que Vattimo ve en el corazón de la hermenéutica.[16] En ese proyecto predomina aún la fuerza de una categorización ontológica que no ha despegado de la metafísica, que sigue dando a entender, pese a toda su carga desfundamentadora, que lo por ella expuesto son estructuras abstractas, universales, permanentes, del existir humano. Superar este ámbito abstracto y pensar el estar arrojados (*Geworfenheit*) y la historicidad de manera más radical y acorde con un nihilismo consecuente es lo que ofrece, para Vattimo, la obra última de Heidegger.

A riesgo de una simplificación inevitable, me parece que lo esencial del pensamiento de Vattimo se encuentra en una interpretación/apropiación de conceptos heideggerianos concentrada en lo siguiente:

16. Es llamativo, a este respecto, el silencio completo que Vattimo guarda respecto de las raíces fenomenológicas de la ontología hermenéutica. La *liaison*, problemática desde luego, que la primera obra de Heidegger establece entre fenomenología y hermenéutica, y que constituye el núcleo del proyecto que aboca en *Ser y tiempo*, como testimonian todos los cursos publicados que le precedieron, no obtiene ninguna acogida en el pensamiento de Vattimo. La razón de ello estriba probablemente en que asimila, sin más, la fenomenología a la posición metafísica de descripción objetiva de hechos, representados por las «cosas mismas». Su frontal rechazo de la evidencia, en sentido fenomenológico, tiene la misma fuente, así como la ausencia de la idea de lo «originario» que atraviesa todo *Ser y tiempo*. Se cierra así la posibilidad de una hermenéutica cuyos conceptos, como los existenciales, no obedecen a una posición objetivante, y son, sin embargo, susceptibles de cumplimiento (*Erfüllung*). Es significativo, en este sentido, cómo Vattimo interpreta (*Ética de la interpretación*, p. 168) el pasaje decisivo en el que Heidegger exige que la interpretación surja de las cosas mismas y no de la arbitraria precomprensión del intérprete o de la época.

La verdadera posibilidad de una auténtica hermenéutica se realiza cuando la estructura hermenéutica de la existencia se desprende de toda metafísica. Esto sólo se produce con la tipificación y crítica que de ella hace Heidegger, basada en la idea de historia del ser. Si mediante el pensamiento de la diferencia ontológica —el corte insuprimible que hay entre el ente, lo manifiesto y presente, y el ser como el ámbito de desvelación a partir del cual los entes pueden ser y manifestarse como tales— Heidegger había logrado mostrar cómo la metafísica tiene su raíz fundacional en su volcarse en lo presente (el ente), sus modos y su fundamento, dejando en el olvido su originación en el ser, la historia de la metafísica, en la continuidad de sus figuras, registra justamente la lógica de ese olvido. La idea de una historia del ser, y no sólo del metafísico ente en cuanto ente, pone de relieve justamente la perspectiva de la originación, de la proveniencia olvidada de éste y deshace la exclusividad del horizonte de la presencia. La metafísica, en cualquiera de sus épocas históricas, no se sostiene a sí misma, no se autofunda, en el sentido de que las estructuras de lo real y su fundamento, que ella descubre, no son el último enclave de inteligibilidad, el *principium* absoluto, sino que reposan en el «envío» (*Geschick*) del ser, que establece las condiciones a partir de las cuales la metafísica interpreta la realidad y sus formas, y que, en el hecho mismo de enviar, se retrae, se ausenta, dejando que lo presente sea. Este acontecer fundamental del destinar o enviar del ser muestra, a partir de la sucesión de épocas de la metafísica, el desarrollo lógico de una creciente consumación del olvido del ser; el resultado de esta lógica es que sólo puede cabalmente entenderse nuestra época como proviniendo de un destino y realizando plenamente esa consumación.

Vattimo ha visto perfectamente cómo la historia del ser prosigue y acentúa el movimiento de des-fundamentación, a condición de no convertirla en una historia paralela e incognoscible, sino viéndola en su raíz antimetafísica. Ante todo, porque la idea de proveniencia, que el enviar del ser conlleva, impide tomarse en serio la ultimidad y solidez de la metafísica, remitiéndola a las aperturas de sentido que la posibilitan; por otro lado, la historización radical de esas mismas aperturas, su carácter epocal o impronta destinal, imposibilita toda idea de estructura permanente, que pase por encima de las épocas o se mantenga constante en ellas. La historización de todo *a priori*, en un sentido más hondo y radical que el del historicismo vulgar, es la obra

de la historia del ser.[17] Con ello la metafísica queda destituida, no en virtud de una crítica que pudiera mostrar sus insuficiencias epistemológicas o su falsificación de *la* realidad, sino en virtud de su propio acontecer, que es originación en la *epojé* del ser. En la medida en que el pensar heideggeriano de la diferencia ontológica no puede oponer a la metafísica una nueva tesis sobre el ser —que no podría ser más que una nueva figura del ente en cuanto ente—, sino mostrar siempre y sólo su olvido progresivo, Vattimo se apropia de los conceptos de *Andenken* (recuerdo, rememoración) y de *Verwindung* (restablecimiento, superación), que expresan la peculiar posición de un pensamiento que ya no es metafísico, pero que, paradójicamente, no puede dejar de moverse a la sombra de la metafísica: la rememoración de las figuras que la metafísica ha ido tomando es la única posibilidad de pensar el ser que le cabe a un pensamiento que se toma en serio el hecho de que éste es retracción-envío; no hay superación de la metafísica, sino repetición rememorante de la ausencia del ser en ella.

Naturalmente, Vattimo acentúa la versión nihilista de la rememoración, utilizando el olvido del ser como forma de invalidar el pensar estructural de la metafísica; rememorar es esencialmente *Verwindung*, término heideggeriano cuyas capas de sentido Vattimo ha explicitado en múltiples ocasiones: recobrarse, salir de la metafísica como de una enfermedad que permanece aún en nosotros, cosa que sólo puede ejercerse remitiéndonos a ella en una repetición constante que la distorsiona, que la acepta revolviéndola sobre sí misma: «Puesto que no disponemos de un acceso precategorial o transcategorial al ser, que desmienta y desautorice las categorías objetivantes de la metafísica, no podemos sino aceptar estas categorías como "buenas", al menos en el sentido de que no tenemos otras; pero todo ello sin albergar el menor grado de nostalgia por otras categorías, que podrían ser más adecuadas para expresar el ser *como es* (ya que el ser, en realidad, *no es*). La *Verwindung* consiste, precisamente, en excluir

17. «A estas alturas, del ser podemos decir tan sólo que es trans-misión, envío (hacia el futuro): *Über-lieferung y Ge-schick*. El mundo se experimenta dentro de unos horizontes constituidos por una serie de ecos, de resonancias de lenguaje, de mensajes provenientes del pasado, de otros individuos (los otros junto a nosotros, como las otras culturas). El *a priori* que hace posible nuestra experiencia del mundo es *Ge-schick*, destino-envío, o *Über-lieferung*, transmisión» (*Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*, págs. 28-29).

de estas categorías aquello que las constituía como metafísicas: la pretensión de acceder a un *ontos on*. Una vez eliminado este requerimiento, tales categorías adquieren sólo el "valor" de monumentos, herencia a la que se concede la *pietas* debida a las huellas de lo que en otro tiempo ha vivido».[18]

Pero es sobre todo en la concepción del ser que sustenta y dirige esta peculiar rememoración donde se percibe más claramente el giro nihilista que Vattimo imprime a la historia del ser, corazón de la ontología hermenéutica. En efecto, lejos de pensar la diferencia ontológica y el retraimiento del ser en el envío que funda *cada* época histórica como un momento de ocultación insuprimible (seguir estas indicaciones del propio Heidegger constituiría lo que Vattimo llama la derecha heideggeriana, la vía de una especie de teología negativa), que es precisamente lo que resulta cegado en la identificación nihilista de ser y valor y lo que el *Seinsdenken* heideggeriano quiere mantener vivo, Vattimo lleva a cabo una *reducción del ser a la serie de las épocas históricas* como fuente inagotable de transmisión de mensajes, que la existencia histórica rememora y reinterpreta incesantemente. El ser no es otra cosa que el acontecer de los horizontes históricos que posibilitan toda interpretación; es la transmisión y el envío mismos, que acontece de modo diverso, transformándose epocalmente.[19] De esta forma cree Vattimo ser fiel a la diferencia ontológica, por cuanto, así entendido, el ser se escapa inevitablemente a todo intento de hacerlo presente mediante cualquier forma de reflexión, que sólo puede remontar rememorativamente sin encontrar nunca un suelo que se *presente* como lo originario.[20] La *epojé* o sustracción del ser que funda las épocas históricas, el momento de ininteligibilidad

18. O. c., pág. 32.

19. Aproximándose más bien a Gadamer, Vattimo parece dar a entender que el ser no es sólo la transmisión como forma frente a los contenidos que transmite, sino que éstos integran también el evento que es el ser (véase *Ética de la interpretación*, págs. 176-178), que se identifica entonces con el lenguaje como lengua histórica, no como estructura abstracta. De ahí que pueda hablar de la verdad como monumento, en el sentido de que las aperturas históricas que son el propio ser están ligadas a textos-clave, a monumentos heredados, e incluso que la tendencia a la monumentalidad, a durar más allá de la contingencia histórica e individual, es un rasgo diferenciador del ser frente al ente (o. c., pág. 87). Confieso que se me hace muy difícil comprender cómo se mantiene así la radicalidad de la diferencia ontológica.

20. Véase *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*, pág. 28; OI, pág. 18.

fundamental que la historia del ser contiene, queda así reducido a la pura y simple inabarcabilidad de un *regressus in infinitum* por las diversas aperturas histórico-culturales.

La eventualidad del ser —«el ser no es, sino que acaece»—, en este sentido preciso, expresa su carácter temporal, la unión, planteada por Heidegger, de ser *y* tiempo. Una temporalidad que, retomando la lectura de la mortalidad del ser-para-la muerte, se liga decididamente a la caducidad: «el verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo, es la caducidad. El ser no es, sino que su-cede, quizá también en el sentido de que cae junto a, de que acompaña —como caducidad—, todas nuestras representaciones. Lo que constituye propiamente la índole de los objetos no es su estar frente a nosotros (*Gegen-stand*), de manera estable, resistiéndonos, sino su acaecer o suceder, el deber su consistencia sólo a una apertura, que se configura como tal —como en el análisis existencial de *Sein und Zeit*— en virtud de la decidida anticipación de la muerte».[21] Es claro que en este plano del ser se mantiene la misma dificultad a que aludía con la interpretación de la analítica existencial: ¿el acontecer destinal que hace posible toda comprensión del mundo puede ser entendido a partir de la experiencia intramundana de la caducidad?

Pero el acontecer del ser es historia y no una estructura formal que se repitiera con contenidos cambiantes; tal es el significado de la idea de historia del ser que Heidegger brinda. En la interpretación del sentido de esta historia se encuentra el punto quizá más decisivo de la ontología hermenéutica que Vattimo propone. Si para Heidegger su lógica era la consumación progresiva del olvido del ser, Vattimo la ve más bien en un declinar, reducirse o contraerse, en su sentido literal, el ser mismo, cuyo punto culminante es justamente el nihilismo, que ahora es la disolución del ser, y no sólo su olvido. Naturalmente esta debilitación del ser implica su comparación con el ser «fuerte» de las estructuras estables de la metafísica: el ser se declina desde ellas a su disolución en el conflicto de interpretaciones que reina en nuestra época postmetafísica.

La debilidad intrínseca del ser mismo, que es lo que hace que el pensamiento sea débil, es decir, no fundamentante, tiene entonces

21. *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*, pág. 34.

dos aspectos: de un lado, la caducidad o mortalidad que Vattimo ve inscrita en el ser, entendido como envío y transmisión de las aperturas históricas; de otro, lo mostrado por ese transmitir y enviar es, en nuestra época, una realidad desfondada, frágil y cambiante, «decaída» de la realidad fija y estable de la metafísica. Es este segundo aspecto el que constituye el nihilismo de nuestra época y el que suministra esa ontología débil que Vattimo considera el único soporte posible de la radical sustitución hermenéutica de los hechos por las interpretaciones. Por ello es de enorme importancia que se entienda el nihilismo como resultado de la historia del ser, como su última y ¿definitiva? etapa. Pues sólo se justifica el nihilismo —segundo momento— si proviene de un envío del ser mismo —primer momento—, si se presenta como el «sentido» de la historia del ser. La visión apologética del nihilismo que Vattimo ofrece se basa en la continuidad absoluta de ambos momentos, en la congruencia de la eventualidad del ser como trasmisión histórica con la ausencia nihilista de objetividad, lo que le permite reinterpretar el nihilismo, no como la situación en la que el ser yace en completo olvido, sino como una época que se despide conscientemente del ser, que sabe que en ella ya no «hay» ser.[22] Pero esta visión del sentido de la historia del ser como despedida, como historia de un largo adiós, tiene como supuesto que el nihilismo tiene un carácter *hoy* insuperable, pues es a lo que el ser nos destina; de ahí que Vattimo hable constantemente de las *chances* del nihilismo, incluso de que representa el pensamiento postmetafísico o ultrametafísico que el *Seinsdenken* heideggeriano preparaba.[23]

¿Por qué seguir llamando entonces a un pensar de la despedida

22. Vista desde la diferencia ontológica que quiere mantener, esta continuidad se torna problemática: la «debilidad» nihilista del ser sólo puede afectar al ser de la metafísica, es decir, a la entidad o modo como la realidad aparece, pero no al ser como *Geschick*, el cual, en la medida en que abre una configuración del mundo, no es ni fuerte ni débil, simplemente acontece, se da y se retrae. Justo por eso, para Heidegger el nihilismo representa la extrema forma metafísica del olvido del ser, porque en él su proveniencia de un enviar está completamente cegada por el puro valer y estar disponibles de las cosas. Vattimo, por el contrario, al reducir el ser como enviar que se retrae a las efectivas aperturas históricas dadas, al «mecanismo» infinito de transmisión de las épocas, concibe el olvido del ser como el hecho de que, en el final de la metafísica, el ser siempre se da como ya sido, como algo de lo que nos hemos despedido, y sólo podemos rememorar/distorsionar.

23. *Fin de la modernidad*, pág. 24.

del ser justamente ontología, y ontología de una actualidad que se caracteriza, precisamente, por la ausencia de ser y de categorías ontológicas? ¿Por qué no quedarse simplemente en ese «impresionismo sociológico», desestructurado y polimórfico, que predomina, según Vattimo, en nuestra situación filosófica? Paradójicamente, porque sólo como proveniente de una declinación del ser del que habla la ontología *tout court*, la metafísica, se deja entender la realidad actual. La sombra que el ser proyecta en su alejamiento es lo que posibilita comprender nuestra época como una cierta totalidad: «Desde el punto de vista de la apertura del ser que pertenece a humanidad de la tardomodernidad, en la que se incluye esta humanidad, la exigencia de un principio primero, que motiva y caracteriza la metafísica de las épocas pasadas, se convierte en la exigencia de una "noción", de ser que nos permita recomponer un significado unitario de la experiencia en la época de la fragmentación, de la especialización de los lenguajes científicos y de las capacidades técnicas, del aislamiento de las esferas de intereses, de la pluralidad de los papeles sociales del sujeto singular».[24] El mantenimiento de la idea de ontología, aunque sea como decir de un ser caído, conserva así su antigua virtualidad: sujeta la pluralidad a una unidad, aunque no se la conciba ya como fundamento real y, a su vez, presta a esa realidad nihilizada, en la que la postmodernidad vive, algo del marchamo de la objetividad que siempre ha llevado consigo el verbo ser: esto *es* lo que hay... La hermenéutica, como *ontología* de la actualidad, consagra la realidad fáctica del nihilismo.

Metateoría de la hermenéutica

Al comenzar esta introducción decía que la aportación quizá más clara de *Más allá de la interpretación* era la nítida conciencia de los no despreciables problemas en torno a la verdad, a la forma de prueba de su argumentación y a las exigencias de validez, que la ontología hermenéutica inevitablemente plantea; problemas metateóricos que, por mucho que sean segundos respecto de los hallazgos positivos que una teoría crea encontrar, no pueden ser postergados, como si no

24. «Ontología de la actualidad», *Letra*, 1992, pág. 36

afectaran a su credibilidad como teoría. Y esto me parece particularmente importante en una filosofía, como la hermenéutica, que, desprendiéndose progresivamente de una experiencia, fenomenológicamente analizada, tiende a acentuar su carácter programático y globalizante, convirtiéndose en una especie de conciencia —metateórica— de las condiciones preteóricas de toda teoría. Si la hermenéutica, más allá de su conversión en *koiné*, no es otra cosa que la ontología de una actualidad, que sólo como el nihilismo proveniente de una historia del ser se deja «categorizar», entonces la conciencia de las dificultades de esa categorización, con la mirada reflexiva que conlleva, implica plantearse el estatuto de la hermenéutica como filosofía. Y eso es lo que encontramos en este libro.

Vattimo, que, en la estela de los grandes pensadores hermenéuticos, suele mostrar una significativa indiferencia por los «argumentos meramente formales»,[25] entra sin embargo en el reto de afrontarlos sin recato. En efecto, el intento de escapar a la contradicción en que cae la hermenéutica contemporánea al afirmar, en el plano interno de la teoría, la relatividad de toda experiencia del mundo a una previa apertura histórico-cultural de sentido y declarando a la vez, metateóricamente, la universalidad irrestricta de esa afirmación, aparece constantemente entre las páginas de *Más allá de la interpretación*. No es, sin embargo, su verdadero motor: eludir la contradicción «formal» no es, en sí misma, una tarea hermenéutica prioritaria, pero es esencial hacerle frente porque revela la posibilidad de reencontrar, en un nivel superior, la figura de la metafísica rechazada. Y ése es el auténtico problema para Vattimo; que la hermenéutica se entienda a sí misma como la teoría (que pretende, como toda teoría, ser verdadera) de la «estructura interpretativa de la existencia humana» indica que permanece presa de la forma metafísica, objetiva, de pensar o, lo que es lo mismo, que no saca todas las consecuencias de la historicidad ontológica que afirma; ser coherente no significa aquí, pues, respetar un mandato abstracto del pensamiento, sino una necesidad

25. «Esta objeción, que en muchos aspectos presenta la característica e inconsistencia de los argumentos puramente formales (como por ejemplo el argumento contra el escepticismo)...» (*Final de la modernidad*, pág. 12). Recuérdese la diatriba heideggeriana contra el reproche lógico del *circulus in probando* dirigida al círculo hermenéutico, o contra el mismo argumento contra escépticos. Igualmente la vacuidad formal que Gadamer objeta a las filosofías de la reflexión.

que brota de la propia esencia epocal de la hermenéutica, tal como Vattimo la concibe.

Pero entonces, si la hermenéutica no puede presentarse como el descubrimiento de la auténtica estructura de la existencia histórica humana, «¿cómo intentaremos argumentar su propia validez?», se pregunta con toda lógica Vattimo.[26] Y es ante este problema, y sus derivados estéticos y éticos, donde el arraigo ontológico de la hermenéutica en el nihilismo final de la historia del ser ofrece la única vía de «solución», si es que de tal cosa puede hablarse. La «teoría» hermenéutica de la universal experiencia interpretativa de la verdad coincide con la generalización del nihilismo y esta coincidencia no es una casualidad, es el resultado de la historia del ser. La historicidad genérica que la *koiné* hermenéutica propone tiene que doblarse con la historicidad concreta que la historia del ser ofrece: el acaecer del nihilismo en nuestra época. De esta forma, la primera exigencia de esta radicalización de la historicidad es renunciar a la posición «exterior», que parece estar en ningún sitio, desde la que se realizan panorámicamente las afirmaciones metateóricas sobre la verdad de la hermenéutica, *non lieu* que para Vattimo es la posición típica de la metafísica. Lo cual significa aceptar que la filosofía hermenéutica no es un conjunto de afirmaciones sobre *el hecho* de las interpretaciones, sino también una interpretación, que, como tal, no puede aducir una evidencia o visión incontrovertible a su favor. La cara positiva de esta renuncia sólo puede estar, para ella, en la exigencia de insertarse decididamente en el interior de la realidad histórica teorizada, en el conflicto de las interpretaciones, y comprenderse como un momento epocal determinado, el propio del final de la modernidad, «justificándose» a partir de ahí: «La hermenéutica, si quiere ser coherente con su rechazo de la metafísica, no puede sino presentarse como la interpretación filosófica más persuasiva de una situación, de una "época", y por lo tanto, de una procedencia. No teniendo evidencias estructurales que ofrecer para justificarse racionalmente, puede argumentar su propia validez sólo sobre la base de un proceso que, desde su perspectiva, prepara "lógicamente" una cierta salida».[27]

26. *Más allá de la interpretación*, pág. 48.
27. *Más allá de la interpretación*, pág. 50.

Mantenerse sujeta a la historia de la que proviene es la única forma de racionalidad a la que la hermenéutica puede aspirar. Su argumentación es entonces una narración: contar la historia de la filosofía moderna, en una interpretación que muestra el final de la metafísica y el advenimiento del nihilismo como su resultado lógico, y, a la vez, como el mensaje al que la hermenéutica trata de responder. Esta narración no renuncia a la especificidad del género filosófico frente a literatura o arte; distanciándose del esteticismo o irracionalismo con que filósofos contemporáneos (Rorty, Derrida) «explican» los cambios en las aperturas histórico-culturales con que se inicia un mundo de sentido, Vattimo se esfuerza en mostrar que la reconstrucción interpretativa de la modernidad es una forma de racionalidad, justamente porque no desliga esos cambios de su pertenencia a una historia del ser; su carácter racional estriba en la capacidad de hacer inteligible el actual estado de cosas del mundo (y de la filosofía en él), y eso lo lleva a cabo la narración porque no es un simple recuento de sucesos, sino interpretación del sentido de un curso de acontecimientos, que permite señalarle su lugar, colocarlo en su sitio, y así aducir razones para la discusión y reducir el relativismo.

La racionalidad narrativa es perfectamente coherente con la ontología de la proveniencia en que Vattimo hace consistir la hermenéutica. Coherente también con la primacía hermenéutica de la verdad como apertura o des-velación sobre la verdad como adecuación. Y esta primacía es el punto clave para analizar la gran cuestión, que la metateoría vattimiana de la hermenéutica plantea, y que no está en su coherencia interna, sino en ver si su propuesta puede conseguir lo que se propone, es decir, justificar la hermenéutica, mostrando las razones para preferirla a filosofías alternativas.

Si atendemos a la abundante discusión que Vattimo ha sostenido con otras formas de pensamiento, incluso *ad intra*, con las que se mueven en el interior de la propia *koiné* hermenéutica, su base argumentativa es recurrente: las objeciones que les dirige se fundan siempre en la idea de que asumen —o corren el peligro de asumir— el esquema de la metafísica periclitada. Y ello en diversas formas; directamente, como las posiciones hermenéuticas, entre las que Vattimo incluye, parcialmente, a Gadamer, que se basan en una fenomenología de la experiencia interpretativa del mundo, o los neotrascendentalismos de Apel y Habermas; indirectamente, como Derrida, en

el que parece operar, en su huida de la metafísica, cierta nostalgia de un decir «auténtico». Es evidente que esta forma de argumentación no tiene más valor que el que le presta la narración/interpretación de la proveniencia de nuestra situación epocal, es decir, del final de la modernidad y de la correspondiente vocación nihilista de la hermenéutica. A un pensamiento que no comparta o, mejor aún, que no viva dentro de ese relato, tal argumentación le deja indiferente. ¿Debemos entonces preguntar si es «verdadera» esa narración? ¿O, más bien, en qué se basa su fuerza persuasiva, su «obligatoriedad» para los que la escuchan? La enunciación de esas preguntas nos ayuda a precisar la propuesta de Vattimo y marcar, a la vez, sus límites.

Desde el surgimiento de la filosofía trascendental, sabemos que las condiciones que hacen posible la objetividad no son, a su vez, objetos. La hermenéutica ha radicalizado este pensamiento, efectuando la tajante distinción entre la verdad como el abrirse originario de un campo de sentido —un «mundo»— y la verdad como adecuación de los enunciados o teorías a determinadas situaciones objetivas; como es claro, todo lo que este segundo concepto implica (adecuación, enunciados y situaciones) sólo tiene sentido en el ámbito pre-dado de la verdad como apertura. Cuando Heidegger concluía el análisis que llevaba a esta distinción con la frase «el *Dasein es* en la verdad»,[28] y recalcaba su carácter ontológico, ponía de relieve que, antes de todo decir positivo acerca de algo, la existencia humana está *ab initio* inserta en un ámbito de sentido ya constituido y que esa inserción forma parte de lo que es, no de lo que tiene o dice. Vattimo prolonga acertadamente este pensamiento, al señalar que la verdad como apertura sólo puede ser pensada mediante la metáfora del *habitar*: habitamos en ella, pertenecemos a ella; con toda la problematicidad que esta idea lleva consigo, hay, sin embargo, algo claro: que ni el ámbito abierto y heredado ni nuestra pertenencia a él son algo que tengamos ante nosotros como un objeto al que miramos; no cabe entonces pensar el decir, que expresa el habitar en una apertura histórica, como adecuándose a algo, porque carecemos de una donación de ese supuesto, algo que sea independiente del decir que lo significa. La verdad filosófica que la hermenéutica quiere poner de relieve es justamente la verdad como apertura y sus concatenaciones epocales, y no

28. *Sein und Zeit*, pág. 221.

la verdad lógica de los discursos científicos (u ontológico-regionales). A este género filosófico pertenece la narración interpretativa que Vattimo propone como única legitimación posible de la hermenéutica: el relato de la modernidad y su final es una forma de mostrar nuestra pertenencia a un destino del ser que sólo se nos da como tal en el seno de relatos e interpretaciones de un «habitar». Preguntarnos si esos relatos son verdaderos es exigir de ellos una imposible adecuación.

Pero, entonces, ¿en qué se funda su persuasión, por qué preferir la narración de la ontología hermenéutica? Reencontramos al final la misma ambigüedad con la que empezábamos: la racionalidad de la hermenéutica la constituye la narración de una historia que no es la descripción de unos hechos, sino la interpretación de una situación epocal a la que estamos destinados. Pero la eficacia de esa interpretación, su mayor o menor poder de convicción, reside en que no se ofrece precisamente como fantaseo de un mundo, sino como un cierto «levantar acta» de un acontecimiento y de su lógica; lo cual supone que, implícitamente, el relato no se considera creador del sentido que allí aparece —no es pura y simplemente poesía—, sino interpretación de un sentido que le precede. La imposibilidad de pensar ese preceder como el estar dada una situación objetiva, ¿invalida toda idea de adecuación o supone, por el contrario, la necesidad de pensarla de otra manera? Éste es el verdadero reto que tiene planteado la filosofía hermenéutica: volver a pensar, lejos ya de la masiva crítica de la *adaequatio*, la articulación entre ambas formas de verdad. Para esta tarea, Vattimo es un estímulo.

RAMÓN RODRÍGUEZ

Oft denk' ich, sie sind nur ausgegangen!
Bald werden sie wieder nach Hause gelangen!
Der Tag ist schön! O sei nicht bang!
Sie machen nur einen weiten Gang.

F. Rückert, *Kindertotenlieder*

A la memoria de Gianpiero Cavaglià

Prólogo

Este libro parte de una cierta incomodidad al confrontarse con la fisonomía «ecuménica», si bien un tanto genérica y vaga, que la hermenéutica ha ido asumiendo en la filosofía contemporánea, terminando, en opinión de quien esto escribe, por perder gran parte de su significado. En particular, cada vez es más difícil decir lo que significa la hermenéutica para los problemas de los que ha hablado tradicionalmente la filosofía —problemas como el de la ciencia, la ética, la religión, el arte—. Tratar de aclarar estos «problemas del límite», como también podrían llamarse, es una ocasión para volver a pensar el sentido «originario» de la hermenéutica, que aquí, como se tratará de aclarar en el primer capítulo, se determina en su «vocación nihilista». En otros escritos de estos últimos años he hablado también, a este propósito, de «pensamiento débil». La reflexión que ahora presento habría de servir además a la espera de un trabajo más amplio (anunciado ya en diversas ocasiones, primero con el título *Il gioco dell'interpretazione* y después con el de *Ontologia dell'attualità*, que por el momento considero definitivo) para disipar varios equívocos que se han ido acumulando en el significado de esta propuesta teórica, sobre todo por el hecho de tomarse en un sentido excesivamente restrictivo y literal la noción de debilidad. Los mismos equívocos, en el fondo, remiten, en un plano tanto más vasto cuanto más se carga de historia la noción, al nihilismo. El itinerario que se lleva a cabo en estos cinco capítulos, de los que no tengo reparo en reconocer su tono esquemático y programático, nos lleva en una dirección que podrá parecer hasta escandalosa, pues «tuerce» debilidad y nihilismo en un sentido muy diferente del habitual; y, sobre todo, termina de algún

modo en los brazos de la teología, aunque sin llegar a encontrar ninguna «ortodoxia».

Hay pues, en estas páginas, algunas novedades significativas (para mí) acerca de la hermenéutica, el pensamiento débil, el nihilismo, que espero puedan contribuir por lo menos a llamar la atención sobre el problema del significado de la hermenéutica para la filosofía, tal como dice el subtítulo. Estoy contento por haber podido presentar estas reflexiones en el marco de las «Lezioni italiane» organizadas por la Fundación Sigma-Tau y la editorial Laterza (a la que doy las gracias): no sólo por la solemnidad de la ocasión, sino también y sobre todo porque el ciclo de conferencias ha sido acogido, con la Universidad de Bolonia, por Umberto Eco, un viejo amigo que ha sido también una especie de antiguo compañero o vice-maestro en la escuela de Luigi Pareyson en la que ambos nos hemos formado y de la que, si bien de modos diversos, portamos huellas profundas en nuestro trabajo. En la semana boloñesa en la que han sido presentadas estas lecciones, Eco ha terminado por asumir ante mí un papel «magistral» en nombre propio, pero también como representante de la «escuela», ante quien me presentaba para un examen completo de mis posiciones. Todo esto no se centra en la «cosa misma», es cierto; lo recuerdo sólo porque quizá explica, y también justifica, el tono esquemático-programático que pudiera aparecer como un límite del libro. A Eco, y a tantos oyentes boloñeses que han participado en las discusiones (sugiriéndome algunas de las cosas que, después, han sido recogidas en las notas), les expreso mi más amistoso reconocimiento. Siempre para responder a algunos problemas surgidos en las discusiones, además de para ampliar mis argumentaciones sobre algún punto, vuelvo a publicar, como apéndices del libro, dos ensayos publicados en años pasados en el anuario que compilo siempre para el mismo editor (en *Filosofia '88* y *Filosofia '91*, respectivamente). En fin, deseo expresar un cordial saludo a mis amigos y colaboradores Luca Bagetto, Luca D'Isanto y Giuseppe Iannantuono, que me han ayudado inteligentemente en la redacción final del libro.

G.V.

Turín, junio de 1994.

Capítulo primero

LA VOCACIÓN NIHILISTA DE LA HERMENÉUTICA

La hipótesis, propuesta a mediados de los años ochenta, de que la hermenéutica hubiera llegado a ser una suerte de *koiné*, de idioma común, de la cultura occidental,[1] y no sólo de la filosófica, no parece que haya sido aún desmentida. También porque, como se observará enseguida, es una hipótesis débil, que no afirma la existencia de un importante número de creencias filosóficas compartidas, sino que más bien describe un clima difundido, una sensibilidad general, o bien sólo una especie de presupuesto con el que todos se sienten más o menos llamados a pasar cuentas. En este sentido muy genérico, que no soporta definiciones más precisas, son pensadores hermenéuticos no sólo Heidegger, Gadamer, Ricoeur o Pareyson, sino también Habermas y Apel, Rorty y Charles Taylor, Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas. Lo que liga a todos estos autores no es una tesis común, sino más bien aquello que Wittgenstein (otro pensador hermenéutico, en el sentido vago al que estoy aludiendo) llamaba una semejanza de familia; o, más suavemente aún, un aire de familia, una atmósfera común.

Parto de esta observación, sin hacerla objeto de una demostración más articulada (que por lo demás no sería posible, ni necesaria) sólo porque una tal difusión de la hermenéutica me parece que se ha realizado al precio de una dilución de su originario significado filosófico. Una hermenéutica entendida tan ampliamente, que incluye autores

1. Véase sobre esta cuestión mi ensayo *Ermeneutica nuova koiné* (*Hermenéutica: nueva* koiné), ahora en el volumen *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1989, págs. 38-48 [trad. cast.: *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, págs. 55-71].

tan diferentes entre sí como los que he nombrado hace un momento, difícilmente tiene «consecuencias»: termina por ser algo inocuo además de fútil. Dejo a un lado el problema, que se podría discutir profusamente, de si en filosofía es legítimo pretender reconducir a su significado auténtico, originario, esencial, una teoría que, como la hermenéutica en nuestra hipótesis, se ha diluido deviniendo algo desleído y vago. Nadie posee la patente o la garantía de fábrica de las teorías, menos aún de una teoría como de la que estamos hablando, que nace justamente para afirmar —como mínimo— los derechos de la interpretación. Sin embargo es totalmente legítimo que, quien se adscribe a una escuela, teoría, corriente de pensamiento, haga esfuerzos para no dejar que se pierdan algunos de sus significados importantes, característicos, decisivos respecto de los problemas centrales, ampliamente debatidos. (Por lo demás, los derechos de la interpretación se configuran precisamente como la libertad de reconstruir una forma histórica dada de hecho —una obra, también una filosofía— remitiendo con el rigor mayor posible a su legalidad interna, aquella que Pareyson llamaba la «forma formante»;[2] la libertad de la interpretación es todo lo contrario que el arbitrio, comporta riesgo y responsabilidad.) No hay en esto ninguna pretensión de reencontrar la autenticidad, de afirmar un derecho exclusivo al nombre y a la marca, o de corresponder de la manera más fiel a la intención más originaria de los autores. Se trata únicamente de no apartar apresuradamente un patrimonio de ideas que —cierto, basándose en una determinada interpretación de lo que en él pensamos haber encontrado— parece poder dar muchos más frutos de cuantos haya dado hasta ahora.

Si admitimos también, como buenos hermeneutas, que no hay hechos sino sólo interpretaciones, entonces la que proponemos será por de pronto una interpretación del significado filosófico de la hermenéutica —la cual no se opone a otra interpretación determinada que estaría en la base de la *koiné* hermenéutica difundida; pero que considera la difusión y popularidad actual de esta filosofía como un signo del hecho que, en sus distintas versiones, la hermenéutica de hoy en día se presenta como demasiado poco caracterizada filosóficamente, y por eso puede parecer tan aceptable, urbana e inocua.

2. Véase sobre esta cuestión L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Milán, Bompiani, 1988 [ed. or. 1954], págs. 75 y sigs.

¿A qué llamamos pues hermenéutica y cómo le reconocemos la (para mí constitutiva) vocación nihilista? Por comodidad expositiva, pero también —como se verá— por razones teóricas más substanciales, definimos la hermenéutica como la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer. En la gama de problemas y soluciones que elaboran estos autores se pueden colocar coherentemente todos los aspectos y las diferentes vías seguidas por la hermenéutica en el curso de nuestro siglo. En otras palabras, Heidegger y Gadamer no son los únicos clásicos de la hermenéutica del siglo veinte (pues junto a ellos habría que colocar al menos a Pareyson y Ricoeur), ni constituyen un bloque teórico unitario en el que buscar los principios esenciales de esta filosofía. Hablar de eje o de arco, con toda la imprecisión que ello comporta (y que corresponde, en términos más rigurosos, al sentido vago que la hermenéutica ha asumido deviniendo *koiné*), significa también reconocer que estos dos autores representan más bien los polos de una tensión, los límites extremos de un marco en el que, más o menos cercanos unos a otros, se sitúan los demás autores que se inscriben generalmente en esta corriente. Si bien no podríamos decir que la hermenéutica es Heidegger y Gadamer, sin embargo sí es cierto que una buena manera de representarla es precisamente aquella que se refiere a estos dos autores como a los límites que la definen. Vista así, la hermenéutica revela sus dos aspectos constitutivos: el de la ontología y el de la *Sprachlichkeit*, la lingüisticidad. En Heidegger, a despecho de todo el énfasis que, especialmente en la fase más tardía de su pensamiento, él pone sobre el lenguaje, la interpretación se aborda, sobre todo, desde el punto de vista del sentido del ser; en Gadamer, no obstante todo el énfasis que él pone en la ontología, la interpretación se piensa desde el punto de vista del lenguaje. Se llega a esta conclusión, que desde luego simplifica, con el objeto de caracterizar, los dos puntos de vista, ya sea, por ejemplo, porque se toma en serio la feliz expresión de Habermas según la cual Gadamer habría «urbanizado la provincia heideggeriana»; ya sea, aun tratando de dar sentido a esta expresión, porque se atiende al hecho de que en Gadamer ciertos términos, centrales en Heidegger, parecen desaparecer totalmente, comenzando por el distanciamiento de la metafísica como olvido del ser. Si se quiere encontrar algo semejante a esta tesis en Gadamer, sólo se encuentra la crítica del cientificismo y me-

todologismo modernos, del que parte *Verdad y método*[3] para reivindicar, precisamente, una noción de verdad más amplia que (o quizá incluso opuesta a) la dilimitada por el método científico positivo, empezando por la verdad de la experiencia del arte. Como quedará claro más adelante, aquí no se pretende plantear un retorno a Heidegger contra la urbanización gadameriana; parece decisiva, antes bien, la exigencia de urbanizar en muchos sentidos (hasta el encuentro con el neopragmatismo de Rorty) el pensamiento de Heidegger. Mas tal urbanización será cierta precisamente si no se olvida el aspecto ontológico, más específicamente heideggeriano, del discurso.

Si, teniendo presentes estas coordenadas generales e introductorias, tratamos de dar un paso adelante en la definición de aquello de lo que hablamos —la hermenéutica, una orientación filosófica hoy en día muy difundida, cuyos rasgos son también por ello muy vagos, y que nosotros proponemos tratar sobre todo en referencia al arco Heidegger-Gadamer—, habremos de partir posiblemente del sentido al que alude el término mismo de hermenéutica o teoría de la interpretación. Mientras hasta un cierto momento de la historia de la cultura europea la palabra hermenéutica había estado acompañada siempre por un adjetivo —bíblica, jurídica, literaria, o simplemente sólo general—, en el pensamiento contemporáneo ha comenzado a presentarse como un término autónomo. No sólo porque ha prevalecido la idea de que la teoría de la interpretación no pueda ser otra cosa que general, sin especializarse en campos y territorios definidos (en cualquier caso no especializada); sino más bien porque es la hermenéutica misma la que ha perdido la referencia a un campo de fenómenos limitado y específico —como si al lado de las actividades interpretativas hubiera de algún modo otro sector de actividades caracterizado de manera distinta, por ejemplo, el conocimiento científico—. Esto se presenta tan claro en *Verdad y método* de Gadamer, que, habiendo partido explícitamente del problema de la verdad de esos saberes, como las ciencias del espíritu, que no pueden reducirse al método científico-positivo, termina por construir una teoría general de la interpretación que hace coincidir con cualquier posible experiencia humana del mundo.

3. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milán, Bompiani, 1983 [ed. or. 1960] [trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984].

Probablemente es éste el pasaje que haya que tener presente para entender de qué hablamos cuando hablamos de hermenéutica. La generalización de la noción de interpretación hasta hacerla coincidir con la misma experiencia del mundo es, en efecto, el fruto de una transformación en el modo de concebir la verdad que caracteriza a la hermenéutica como *koiné* y que pone las premisas para aquellas «consecuencias» filosóficas generales que aquí se trata de ilustrar.

Haciendo referencia al mismo título de *Verdad y método*, no sólo la verdad se da también fuera de las fronteras del método científico-positivo; sino que: no hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo. Mientras esta tesis es común a todos aquellos que se encuadran en la hermenéutica, y bastante aceptada en gran parte del pensamiento del siglo veinte (es el sentido mismo de la *koiné*...), las implicaciones que comporta en el plano de la concepción del ser son menos generalmente reconocidas; de ahí nace, por reformular mi programa en otros términos en este libro, la vaguedad de la hermenéutica que roza, y a veces supera, las fronteras de la vacuidad y obviedad, hasta llegar a dar la impresión de estar realizando un trabajo deliberado para exorcizar su aportación filosófica.[4]

Que toda experiencia de verdad sea experiencia interpretativa, es casi una banalidad en la cultura actual. Confluyen en esta tesis no sólo los logros del existencialismo de principios de siglo, sino, antes que ellos, los del neokantismo, los de la fenomenología, y los que provienen de la reflexión de origen neopositivista y analítica. Si hay verificación y falsificación de proposiciones como evidente conformidad o disconformidad de enunciados y estados de cosas, sólo es posible porque, en términos heideggerianos, enunciado y estado de cosas se encuentran en una relación generada preliminarmente por una «apertura» que a su vez no es objeto de descripción verificativa o falsificable si no es con la condición de situarse dentro de una apertura «superior», más originaria, etc. Renuncio a reformular esta tesis en términos fenomenológicos, analíticos (es obvio que habría que hacer aquí una referencia a la tesis wittgensteiniana de la sensatez del lenguaje, fundada en reglas de uso que, a su vez, remiten no a cualquier correspon-

4. En esta dirección, contra la buena intención del autor, termina yendo también el «Manifesto di un movimento ermeneutico universale» de V. Mathieu, en *Filosofía*, XLIII (mayo-agosto, 1992), 2.

dencia sino a formas de vida), epistemológico-kuhnianos.[5] Si hay una diferencia relevante entre los que más o menos explícitamente comparten la tesis del carácter interpretativo de la experiencia de la verdad, se puede observar emblemáticamente en la diferencia que separa el existencialismo del neokantismo. Se puede, en efecto, pensar —todavía con Heidegger— que toda experiencia de verdad es una articulación interpretativa de una precomprensión en la que nos encontramos por el hecho mismo de existir como seres-en-el-mundo; pero no creer que la precomprensión sea estructural, constitutiva de nuestra humanidad como tal, de la razón igual para todos, etc. —como son constitutivas las formas a priori del transcendental kantiano—. Un análisis detallado del primer volumen de *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer (volumen dedicado al lenguaje y publicado en 1923) podría mostrar claramente las analogías entre orientación kantiana y orientación hermenéutica, marcando las diferencias y, también, en mi opinión, la imposibilidad de sostener en su conjunto la posición transcendentalista.[6]

No creo necesario multiplicar las indicaciones y los ejemplos de cómo se ha difundido en gran parte del pensamiento del presente siglo la idea de vínculo o «identidad» de verdad e interpretación. Tal vez ello es expresión de la matriz común kantiana de este pensamiento; y, precisamente, la referencia a la herencia kantiana muestra, por ejemplo en Cassirer, que el riesgo, al menos desde el punto de vista de la coherencia de la hermenéutica con su propia inspiración de fondo, estriba en que el reconocimiento del carácter interpretativo de la verdad conciba este carácter como provisorio, destinado a resolverse

5. Pienso obviamente en los «paradigmas» de los que habla T.S. Kuhn en *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Turín, Einaudi, 1969 [ed. or. 1962] [trad. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, [14]1990].

6. Ello porque —también es sobre la base de la temporalidad de la consciencia lo que le impide a Cassirer no menos que a Heidegger pensar el ser como simple-presencia— es difícil separar la actividad de la simbolización (la palabra con que se traduciría, en el lenguaje de Cassirer, el término interpretación) de las formas concretas que de ella se dan en la historia, de los lenguajes que hereda, en suma, de su finitud; la cual, más bien de manera contradictoria por las mismas premisas cassirerianas, termina vanificándose por una estructura teológica de sabor pretendidamente heideggeriano, donde la historicidad es reconocida a la vez que impedida. Sobre esto véase la introducción de L. Lugarini a la traducción italiana del *Saggio sull'uomo* de Cassirer, Roma, Armando, [6]1986 [ed. or. 1944].

en una restauración final de la conformidad, por ejemplo, situándose en el marco de una descripción verdadera, conforme, transparente, de la estructura de la actividad simbolizadora: lo que Cassirer reprochará a Hegel en *Filosofía de las formas simbólicas*[7] —haberse dejado de algún modo guiar por el modelo de la simbolización lógica al situar como culminación de su filosofía el espíritu absoluto— lo cual también vale para él, en cierto sentido, puesto que, al proponer de nuevo una concepción evolutiva de las formas simbólicas, que desemboca teleo-lógicamente en el simbolismo «perfecto» de la conceptualidad científica, muestra el verdadero problema, aún hoy en día, de la *koiné* hermenéutica: el pasar cuentas radicalmente con la historicidad y finitud de la precomprensión, con la *Geworfenheit* heideggeriana.

Lo que reduce la hermenéutica a genérica filosofía de la cultura es la (a menudo implícita, no reconocida) pretensión, totalmente metafísica, de presentarse como una descripción finalmente verdadera de la (permanente) «estructura interpretativa» de la existencia humana. Es necesario tomarse en serio el carácter contradictorio de esta pretensión, desarrollando a partir de ella una reflexión rigurosa sobre la historicidad de la hermenéutica, también en el sentido objetivo del genitivo. La hermenéutica no es sólo una teoría de la historicidad (de los horizontes) de la verdad; ella misma es una verdad radicalmente histórica. No puede pensarse metafísicamente como una descripción de una determinada estructura objetiva del existir, sino sólo como respuesta a un envío, lo que Heidegger llama *Ge-Schick*. Las razones para preferir una concepción hermenéutica de la verdad a una concepción metafísica se encuentran en la herencia histórica de la que arriesgamos una interpretación y a la que damos una respuesta. El ejemplo que me parece más clarificador para esta argumentación es el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios. Que no es un modo de expresar poéticamente, en «imágenes», una «tesis» metafísica: Nietzsche no pretende decir que Dios ha muerto porque finalmente nos hemos dado cuenta de que «objetivamente no existe», de que la realidad es de tal modo que hay que excluirlo. Al menos habríamos de leerlo coherentemente con su teoría de la interpreta-

7. Véase E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, trad. it. de Arnaud, Florencia, La Nuova Italia, 1987 [ed. or. 1923] [trad. cast.: *Filosofía de las formas simbólicas, I: El lenguaje*, Madrid, FCE, 1973].

ción —no hay hechos, sólo interpretaciones; lo que también es una interpretación; y bien, tanto mejor—.[8] Nietzsche no puede enunciar una tesis de este género. El anuncio de la muerte de Dios es realmente un anuncio: o, en nuestros términos, la anotación de un curso de eventos en que nos hallamos involucrados, que no describimos objetivamente sino que interpretamos arriesgadamente como concluyéndose con el reconocimiento de que Dios ya no es necesario. La complejidad hermenéutica de todo ello estriba en el hecho de que Dios ya no es necesario, se revela como una mentira superflua (mentira, precisamente, sólo en cuanto superflua) a causa de las transformaciones que, en nuestra existencia individual y social, han sido inducidas precisamente por creer en él. Es conocido el esquema del razonamiento de Nietzsche: el Dios de la metafísica ha sido necesario para que la humanidad organizara una vida social ordenada, segura, sin verse expuesta continuamente a las amenazas de la naturaleza —combatidas victoriosamente gracias a un trabajo social jerárquicamente ordenado— y por las pulsiones internas, domadas por una moral sancionada religiosamente; pero hoy, que esta obra de aseguramiento está, aunque sea relativamente, cumplida, y vivimos en un mundo social formalmente ordenado, disponiendo de una ciencia y de una técnica que nos permiten vivir en el mundo sin el terror del hombre primitivo, Dios parece una hipótesis demasiado extrema, bárbara, excesiva; además, ese Dios que ha funcionado como principio de estabilización y aseguramiento es también el que ha prohibido siempre la mentira; por lo tanto, son sus mismos fieles, por obediencia, los que desmienten el embuste que él mismo es: son los fieles los que han asesinado a Dios...

¿Quién podría presentar este complejo y vertiginoso argumento como una enunciación poética de la (metafísica) muerte de Dios? Aun haciendo la observación de que, al fin y al cabo, los fieles «asesinan» a Dios reconociendo que es un embuste, y por tanto que «no existe», niegan empero con él también el valor de la verdad, que sólo es, según Nietzsche, otro nombre de Dios; el «mundo verdadero» que se convierte en una fábula (como dice el título de un famoso capítulo del *Crepúsculo de los ídolos*) no deja de hecho sitio a una verdad más profunda y digna de consideración; deja sitio al juego de las

8. Véase por ejemplo el aforismo 22 de *Más allá del bien y del mal* (trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972).

interpretaciones, que se presenta filosóficamente, a su vez, sólo como una interpretación.

La referencia al ejemplo del anuncio nietzscheano nos acerca también a la temática del nihilismo. Si la hermenéutica, como teoría filosófica del carácter interpretativo de toda experiencia de la verdad, se piensa coherentemente nada más que como una interpretación, ¿no se verá ineludiblemente atenazada por la lógica nihilista característica de la hermenéutica de Nietzsche? Esta «lógica» podría resumirse diciendo que no hay reconocimiento de la interpretatividad esencial de la experiencia de la verdad sin la muerte de Dios y sin fabulación del mundo, o, lo que aquí es lo mismo para nosotros, del ser. En otros términos: no parece posible «probar» la verdad de la hermenéutica si no es presentándola como respuesta a una historia del ser interpretada como acontecer del nihilismo.

En efecto, si no aceptamos concebir la hermenéutica como una cómoda metateoría de la universalidad del fenómeno interpretativo, como una suerte de mirada hacia ningún lugar en el perenne conflicto o juego de las interpretaciones, la (única, según creo) alternativa que nos queda es la de pensar la filosofía de la interpretación como el resultado de un curso de eventos (de teorías, transformaciones sociales, culturales en sentido amplio, de tecnologías y «descubrimientos» científicos), como conclusión de una historia que no creemos poder narrar (interpretar) si no es en los términos nihilistas que encontramos por vez primera en Nietzsche.

Si la hermenéutica fuera sólo el descubrimiento del *hecho de que* hay perspectivas distintas sobre el «mundo», o sobre «el ser», quedaría confirmada precisamente la concepción de la verdad como reflejo objetivo del estado de las cosas (en tal caso, del *hecho de que* hay múltiples perspectivas...), que, por el contrario, la filosofía de la interpretación rechaza. En este marco, pues, aceptar coherentemente que la hermenéutica es una interpretación y no una descripción metafísica, equivaldría a reducirla a una elección de gusto, antes bien, ni siquiera a tal cosa, pues nunca se trataría de una elección sino de registrar (una vez más contradictoriamente «objetivo») un estado de ánimo del todo inexplicable (ya que no es argumentable en modo alguno) para uno mismo ni para los demás.

Los argumentos de los que parte una teoría hermenéutica de la verdad son de sobra conocidos: la constatación del carácter secunda-

rio de la verdad como correspondencia, además de la necesidad de una apertura previa que haga posible cualquier verificación o falsificación de proposiciones; el reconocimiento (existencialista, antes nietzscheano e incluso en cierto modo positivista; pienso en Spencer) de la finitud —es decir, historicidad, eventualidad— de la verdad primera: el sujeto no es el portador del a priori kantiano, sino el heredero de un lenguaje histórico-finito que hace posible y condiciona el acceso a sí mismo y al mundo. Estos pasos, ligados en la reflexión de la hermenéutica moderna con la problemática de las ciencias del espíritu —ya que es precisamente encontrando los límites de la pretendida objetividad de las ciencias experimentales y de su concepción metódica de la verdad como se ilumina la interpretatividad de toda experiencia de la verdad y, junto a ella, la historicidad de las aperturas dentro de las cuales toda verdad puede darse— parecen conducir empero sólo a la que, según mi opinión, puede llamarse la hermenéutica como metateoría del juego de las interpretaciones. El paso posterior que, según la tesis aquí propuesta, hay que dar es el de preguntarse si tal metateoría no deba reconocer de forma más radical su propia historicidad, su propio estatuto de interpretación, eliminando el último equívoco metafísico que la amenaza y que tiende a hacer de ella una pura filosofía relativista de la pluralidad de las culturas.

Hemos visto que, muy sumariamente, la «esencia» interpretativa de la verdad queda reconocida por la filosofía a partir de la generalización, en la mayor parte del pensamiento contemporáneo, de la temática kantiana de la función transcendental de la razón, con el decisivo añadido del «descubrimiento» existencialista de la finitud del estar-ahí. Si estos argumentos no quieren presentarse como descubrimiento metafísico de la verdadera estructura objetiva de la existencia humana, ¿cómo intentarán argumentar su propia validez? He señalado más arriba, refiriéndome al anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, la única respuesta que me parece pueda darse a esta pregunta: lo que el pensador hermenéutico ofrece como «prueba» de la propia teoría es una historia, ya sea en el sentido de *res gestae* o en el de *historia rerum gestarum*, y quizá también, además, en el sentido de una «fábula» o de un mito, ya que se presenta como una interpretación (que pretende validez hasta la presentación de una interpretación competente que la desmienta) y no como una descripción objetiva de hechos. Para proceder en tal discurso, del que aquí se señalan sólo las

líneas generales, es necesario aclarar que ni el kantismo ni, sobre todo, el descubrimiento existencialista de la finitud de los horizontes en los que la experiencia de la verdad se constituye, son separables de la serie de eventos que, utilizando terminología nietzscheana, se denominan historia del nihilismo, o también, simplemente, la modernidad. Es hasta demasiado fácil la objeción de que querer «probar» la hermenéutica con una «evidencia» tan amplia, genérica y vaga como la historia nihilista de la modernidad corre el riesgo de no tener ningún valor persuasivo, dada la generalidad de las nociones puestas en juego. Responderé muy brevemente que la referencia a la modernidad, o a la misma historia del nihilismo, no es más vaga ni arbitraria que, pongamos por caso, la referencia empírica a la experiencia inmediata; el remitir fenomenológico al *Lebenswelt*; e incluso respecto a la fundamentación del sentido de las proposiciones en hechos atómicos verificados sensiblemente. Antes bien, la validez misma de la hermenéutica como filosofía entre otras filosofías de hoy, se podría también argumentar mostrando que todos estos tipos de pretendidas evidencias inmediatas no hacen sino ignorar, o dejar expeditamente fuera, o no asumir con la necesaria radicalidad, la propia «historicidad», así pues, la propia ligazón con la historia del nihilismo o con la historia de la modernidad. Es cierto de todas las filosofías que, en alguna medida, ellas, si no son explícitas «ontologías de la actualidad» (lo que es cierto al menos para las filosofías posteriores a Hegel, como ha dicho también Habermas),[9] son siempre respuestas a preguntas contingentes. Así, por ejemplo, la misma filosofía transcendental kantiana nació para responder, por una parte, a una exigencia de fundamentación de la validez universal del saber que había madurado en el curso de la revolución científica moderna, y por otra, a una exigencia de defensa de las «razones del alma», también profundamente ligada a esa misma revolución científica. Aún más: los orígenes de la hermenéutica, como ha mostrado Dilthey, están profundamente ligados a los problemas religiosos, sociales y políticos surgidos con la Reforma protestante. En fin, el existencialismo del presente siglo, y antes que él la crisis del neokantismo, no son pensables fuera del marco histórico caracterizado por las primeras muestras de la sociedad de masas

9. Véase J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989 [ed. or. 1985], cap. 3, sec. I, nota 4, pág. 73.

(que son perceptibles en el Nietzsche de la segunda *Consideración intempestiva*, pero aún antes en el individualismo kierkegaardiano), por el nacimiento de la antropología cultural y por la crisis de los fundamentos de la ciencia. ¿Podemos considerar todos estos ejemplos (limitados, vagos) de conexiones histórico-culturales de la filosofía sólo como nexos ocasionales que han hecho posible el descubrimiento de verdades permanentes, estructurales? Desde el punto de vista de la hermenéutica, en lo que tiene de irreductible a la metafísica entendida precisamente como descripción universalmente válida de estructuras permanentes, esenciales, no se pueden ver las cosas en estos términos. La hermenéutica, si quiere ser coherente con su rechazo de la metafísica, no puede sino presentarse como la interpretación filosófica más persuasiva de una situación, de una «época», y, por lo tanto, de una procedencia. No teniendo evidencias estructurales que ofrecer para justificarse racionalmente, puede argumentar su propia validez sólo sobre la base de un proceso que, desde su perspectiva, prepara «lógicamente» una cierta salida. En este sentido la hermenéutica se presenta como filosofía de la modernidad (en el sentido subjetivo y objetivo del genitivo) y reivindica también ser *la* filosofía de la modernidad: su verdad se resume en la pretensión de ser la interpretación filosófica más persuasiva del curso de eventos del que se siente resultado. Así pues, ¿historicismo? Sí, si se entiende que la única argumentación posible a favor de la verdad de la hermenéutica es una cierta interpretación de las vicisitudes de la modernidad —de las que, por tanto, se trata de asumir la responsabilidad, bien sea contra otras interpretaciones en competencia, bien contra el objetivismo historiográfico que desconfíe de cualquier categoría epocal de este género, pero asume como implícitamente válida una concepción objetivista de la historiografía (los hechos acaecidos en la modernidad son en sí tan diversos y múltiples como para excluir que se pueda hablar de ellos en términos tan generales...) y remite todo a las particularidades, comenzando con lo propio, aceptadas como indiscutibles—. Así, pues, no un historicismo determinista: los argumentos que la hermenéutica ofrece para sostener la propia interpretación de la modernidad, hay consciencia de que son «sólo» interpretaciones; no porque se crea que dejen fuera de sí una realidad que podría leerse de otra manera; sino, más bien, porque admiten no poder apelar, respecto de su propia validez, a ninguna evidencia objetiva inmediata: su valor es-

triba en la capacidad de hacer posible un marco coherente y compartible, a la espera de que otros propongan un marco alternativo más aceptable.

Sin embargo, todo esto no parece conducir aún a la vocación nihilista de la hermenéutica, que, en nuestra hipótesis, habría de ofrecer la base para delinear de manera más precisa y característica las consecuencias para los problemas tradicionales de la filosofía. Así, pues, si se reflexiona sobre qué pueda significar el resultado hermenéutico de la modernidad (que la hermenéutica ha de asumir como condición indispensable para la propia «verdad») para el más tradicional problema de la filosofía, el del sentido del ser, la conexión entre filosofía de la interpretación y nihilismo (en el sentido que el término tiene en Nietzsche y también después) aparece difícilmente negable. ¿Qué se hace del ser en un pensamiento que reconoce no poder identificar la verdad con la objetividad de las cosas afirmadas por la experiencia (pretendidamente) inmediata o por el método científico-positivo? Por ejemplo, y ante todo, del ser se habrá de hablar no en términos de objeto o estado de cosas, sino en términos de «evento», como dice Heidegger. Según Derrida, lo más adecuado es —quien, sin embargo, y quizá precisamente es lo que explica su posición, parte de premisas más fenomenológicas que ontológico-existenciales— no hablar en absoluto del ser. No discutiré en detalle esta propuesta;[10] la cuestión es que la decisión de no hablar más del ser parece implicar una pretensión metafísica inconsciente: como si se leyera el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios a la medida de una enunciación de su no-existencia. No hablar más del ser, o se justifica como una posición que se corresponde mejor con una «realidad» que lo excluye, en la que no hay ser; o bien se justifica como constatación de la consumación del ser en la historia de nuestra cultura; pero entonces esta historia ha de ser narrada de nuevo, es precisamente la historia del nihilismo como proveniencia de la hermenéutica y como su íntimo hilo conductor para la «solución» de los problemas tradicionales de la filosofía; a falta de este relato, el presupuesto metafísico inconsciente continuará actuando. Este presupuesto metafísico inconsciente, implícito, no intencionado, es el que explica la apariencia

10. Véase sobre esta cuestión el ensayo «Reconstrucción de la racionalidad», publicado aquí como Apéndice 2.

de irracionalismo relativista que algunos críticos destacan en la desconstrucción de Derrida; si no hay relato de la historia (de la disolución) del ser, la desconstrucción aparece como un conjunto de *performances* conceptuales confiadas a la pura genialidad artística del desconstructor.

La hermenéutica, si es válida nuestra propuesta, se legitima con un relato de la modernidad, es decir, de la propia proveniencia, que también habla, y antes que de otra cosa, del sentido del ser. Y no únicamente porque esté en relación con la reproposición de este tema, pero hay que decir que, en Heidegger, se construyeron las bases de la filosofía de la interpretación contemporánea. Que la hermenéutica filosófica actual nazca de Heidegger, que es también el filósofo que se propuso repensar el sentido del ser, o al menos la cuestión de su olvido, no es una casualidad. Antes de Heidegger, como ya hemos observado, Nietzsche había relacionado la teoría de la interpretación y el nihilismo. Nihilismo significa en Nietzsche «desvalorización de los valores supremos» y fabulación del mundo: no hay hechos, sólo interpretaciones; y ésta es también una interpretación. ¿Pero en qué sentido se ha de hablar de nihilismo en el caso de la hermenéutica heideggeriana? Indicaré aquí sólo, sin pretender una reconstrucción sistemática (realizada en parte en otros escritos,[11] en parte aún por hacer), algunos elementos para aclarar esta tesis. La cual, no es necesario precisarlo, no es enteramente compartida en la literatura heideggeriana corriente. Más bien es el tema característico de lo que propongo llamar la izquierda heideggeriana: no precisamente en sentido político, obviamente, sino en un sentido que alude al uso de los términos derecha e izquierda en la escuela hegeliana: derecha es, en el caso de Heidegger, una interpretación de su superación de la metafísica como un esfuerzo, a pesar de todo, para preparar de algún modo un «retorno del ser», probablemente en la forma de una ontología apofática, negativa, mística; izquierda es la lectura que yo propongo de la historia del ser como historia de un «largo adiós», de un debilitamiento interminable del ser; en este caso la superación de la metafísica se entiende únicamente como un acordarse del olvido,

11. Véase sobre todo mi ensayo «Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers», en F. von Hermann y W. Biemel (comps.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Francfort, Klostermann, 1989.

nunca como un volver a hacer presente el ser, ni mucho menos como término que siempre está más allá de toda formulación. Las razones para preferir la lectura de izquierda de Heidegger —que él mismo, por lo demás, no elige— se resumen en el propósito de permanecer fieles, incluso más allá de la letra de sus textos, a la diferencia ontológica, es decir, al programa de no identificar el ser con el ente. Ahora bien, si se piensa, con la interpretación de la derecha, que el ser puede «retornar» a hablarnos más allá del olvido en que ha caído; o también si se considera que continúe en su huida siempre porque transciende la capacidad de nuestro intelecto y de nuestro lenguaje, como en la teología apofática, en todos estos casos parece que se continúa identificando el ser con el ente. La importancia que tiene en Heidegger la noción, y la misma expresión, de «metafísica como historia del ser» señala, por el contrario, en el sentido de una concepción del ser en que la diferencia ontológica se efectúa precisamente en el darse del ser como suspensión y como substracción. No casualmente el máximo olvido del ser se da cuando se piensa como presencia. No se trata, pues, de recordar el ser haciéndolo presente, o esperando que se haga presente; sino de recordar el olvido: en nuestros términos, de reconocer el nexo entre esencia interpretativa de la verdad y nihilismo. Ni siquiera el nihilismo, naturalmente, se ha de entender metafísicamente; como sería el caso si se pensase que él es una historia en que, al fin y al cabo, en una enésima versión de la presencia como presencia de la nada, *ya no hay* ser. Y, en fin, de cualquier modo, el nihilismo es interpretación, no descripción de un estado de hecho.

Realmente si admitimos que, para concluir provisionalmente esta primera aproximación a nuestro tema, la verdad es interpretación, es decir, que toda verificación o falsificación de proposiciones sólo puede darse en el horizonte de una apertura previa, no transcendental sino heredada, ¿hemos de seguir «lógicamente» hasta el nihilismo? El pasaje es el que toda la obra de Heidegger ilustra —tampoco en la *koiné* hermenéutica vaga de la que hemos partido se niega con claridad, más bien no se tematiza ni elabora hasta el fondo: si del ser se puede hablar (y se debe, para no recaer inconscientemente en la metafísica objetivista), se busca dentro de las aperturas heredadas (Heidegger dice también: en el lenguaje, que es la casa del ser), en las que el estar-ahí, el hombre, es ya arrojado como en su proveniencia—. Principalmente, éste es el sentido «nihilista» de la hermenéutica: si

no pensamos que la transición de la metafísica de la presencia a la ontología de la proveniencia es la corrección de un error, sino el acaecer del ser mismo, indicación de su «destino», entonces la tendencia al debilitamiento —ciertamente, sólo en relación con la categoría metafísica de la presencia, de la plenitud— que este curso manifiesta es la verdad del nihilismo de Nietzsche, el sentido mismo de la muerte de Dios, es decir, de la disolución de la verdad como evidencia perentoria y «objetiva»; hasta el momento los filósofos han creído describir el mundo, ahora es el momento de interpretarlo...

Capítulo segundo

CIENCIA

Considerar la hermenéutica como una filosofía que co-responde (positivamente, no como contrapunto polémico, sino como salida «lógica») al devenir del nihilismo, y por lo tanto de la modernidad, quiere decir ante todo distanciarse respecto de la posición que los pensadores hermenéuticos han tenido hasta ahora en las confrontaciones con las ciencias positivas, las *Naturwissenschaften*. Mejor aún, la elección de comenzar el reconocimiento de las consecuencias de la hermenéutica, una vez reconocida su vocación nihilista, precisamente por la cuestión de su concepción de las ciencias de la naturaleza es ya el inicio de ese cambio; no es en absoluto una decisión neutra, dictada únicamente por el programa de tomar en consideración, desde el punto de vista de la hermenéutica y de modo panorámico, las cuestiones tradicionales de la filosofía. Es verdad que, a primera vista, no se hace otra cosa que retomar la problemática de la diferencia entre *Natur-* y *Geisteswissenschaften* que ha señalado el historicismo de finales del siglo diecinueve, con el que enlaza la hermenéutica contemporánea; pero precisamente esta hermenéutica ha ido evitando cada vez más volver a discutir aquella distinción (si bien con el argumento de que ella se inspiraba, en Dilthey, por la sujeción al modelo metódico de las ciencias de la naturaleza), dejándola aparte y mostrándose a favor de una teoría de la interpretación construida principalmente en referencia a la experiencia estética. De entre los modos de acaecer de la verdad, esto es, podríamos decirlo así, de entre los tipos de eventos inaugurales del ser, de los que Heidegger habla en un importante fragmento del ensayo sobre *El origen de la obra de arte*, y sobre los que nunca ha vuelto jamás, no hay nin-

guno que pueda identificarse con el nacimiento de una nueva hipótesis científica (por ejemplo, podríamos pensar, la revolución copernicana). Antes bien, el texto, que incluye, entre los modos de acaecer de la verdad, además del «ponerse a la obra de la verdad», «la fundación de un Estado [...] la proximidad de aquello que ya no es absolutamente un ente, sino lo más ente de lo ente [...] el sacrificio esencial [...] el cuestionar del pensador, que nombra el pensar del ser como tal en su cuestionabilidad, o lo que es lo mismo, como digno de ser cuestionado»,[1] dice explícitamente, en las inmediatas líneas que siguen, que «la ciencia no es ningún tipo de acontecimiento originario de la verdad, sino siempre la construcción de un ámbito de verdad, ya abierto» (véase también el añadido, al final del ensayo); más o menos, el mismo sentido volvemos a encontrarlo en el fragmento de *Was heisst Denken?*[2] donde Heidegger escribe que «la ciencia no piensa». Y cuando Gadamer dedica la primera parte de *Verdad y método* a la reivindicación de la experiencia de verdad del arte, no hace otra cosa, al menos en este punto, que proseguir el planteamiento de Heidegger, quien, de los diversos modos de acaecer de la verdad indicados en el recordado ensayo de *Holzwege*, entre los que no se encontraba la ciencia, después sólo ha considerado de hecho, en todas sus obras, el arte y la poesía. Para la hermenéutica, como hemos dicho, la verdad no es ante todo la conformidad del enunciado con la cosa, sino la apertura dentro de la cual toda conformidad o disconformidad se puede verificar; la apertura no es una estructura transcendental estable de la razón, sino que es herencia, yección histórico-finita, *Schickung*, destino, proveniencia: de las condiciones de posibilidad de la experiencia que Heidegger ve encarnadas en las lenguas naturales históricamente cualificadas. El acaecer de las aperturas histórico-lingüísticas que hacen posible la experiencia de la verdad como verificación de enunciados se da en la poesía y, más problemáticamente, en el arte en general. En teoría también en otros «modos», que Heidegger ordena en el texto citado, pero sobre los cuales, después del ensayo de 1936, no vuelve más.

1. *Caminos del bosque*, trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1995 [ed. or. 1950], pág. 53.

2. «¿Qué quiere decir pensar?», en *Conferencias y artículos*, trad. cast. de E. Burjau, Barcelona, Serbal, 1994 [ed. or. 1954], pág. 117.

Esta herencia heideggeriana señala la hermenéutica posterior de manera decisiva, y es probablemente responsable no sólo de la actitud predominante que ella mantiene en las confrontaciones con las ciencias positivas, sobre cuyos límites volveré enseguida, sino también quizás, en última instancia, del fallido reconocimiento de lo que he propuesto llamar la vocación nihilista de la filosofía de la interpretación. Quiero decir lo siguiente: construyéndose principalmente en relación a la experiencia estética, la hermenéutica continúa la polémica reivindicación, constante en la tradición humanística de la filosofía, de la superioridad de las ciencias del espíritu sobre las ciencias de la naturaleza; y haciendo así las cosas, se cierra la vía al reconocimiento de la propia vocación nihilista, permaneciendo así ligada a una visión todavía metafísica de la ciencia y de la misma experiencia estética.

Tratemos de esclarecer estos pasajes. La ciencia no piensa, según Heidegger y Gadamer (pero sería difícil encontrar una posición explícita diferente en otros hermeneutas, como Ricoeur o Pareyson), porque no es un lugar originario del acaecer de la verdad. La verdad como apertura de los horizontes dentro de los que todo lo verdadero y lo falso, en el sentido proposicional, pueda darse, ha acaecido ya desde siempre, puesto que todo nuestro hacer y pensar conscientes son posibles gracias a ella; pero no siendo estructura transcendental (por las razones ya dichas: no es estable ni dada de una vez por todas, como los objetos que hace accesibles), ni ahistórica, es algo que acaece, si bien no por el acto deliberado decidido por alguien. El modelo de este acaecer es la creación de la obra de arte, del cual la tradición, la moderna al menos, está de acuerdo en reconocer la novedad radical, por lo que habla de genio y de inspiración por parte de la «naturaleza». Pero incluso sin pretender volver a esta tradición romántica, un ejemplo de lo que Heidegger tiene en la cabeza cuando habla del acaecer de la verdad puede verse en los paradigmas kuhnianos, que parecen un tipo de «objetos» mucho más tratables, incluso para quien no quiera retomar posiciones románticas. Es difícil decir (aunque yo tendería a creerlo) si los paradigmas kuhnianos, que no quedan «instituidos» por alguien sobre la base de una corrección de los errores del paradigma precedente, no estén también ellos inspirados, o cuando menos sean asimilables a la estética romántica del genio o completamente a la concepción heideggeriana de la apertura de la

verdad. Un testimonio a favor de esta última hipótesis puede encontrarse en la distinción, propuesta por Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*,[3] entre hermenéutica y epistemología: donde epistemológico es el tipo de pensamiento que se mueve dentro de los paradigmas vigentes y aceptados, realizando, según el término de Kuhn, la «ciencia normal» (es decir, resolviendo problemas con las reglas del paradigma vigente), mientras la hermenéutica es el encuentro con un paradigma nuevo —encuentro que, en Rorty, tiene características muy similares (o idénticas) a las de la experiencia del arte como apertura de la verdad según Heidegger y Gadamer—. Rorty rechaza la distinción diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, y no excluye explícitamente que pueda darse un encuentro «hermenéutico» con un paradigma nuevo también en el ámbito de las ciencias positivas; así pues, su modelo estético no conduce a las consecuencias humanísticas que son evidentes, en cambio, en Gadamer. De todas formas, queda poco claro si el encuentro con un nuevo paradigma pueda pensarse realmente como «trabajo científico», trabajo que parece implicar una actividad de posiciones y soluciones de problemas que lo sitúa inmediatamente del lado de la epistemología. Por lo demás, pues, es ésta la razón por la que Heidegger y Gadamer consideran que la ciencia «no piensa»: por los procedimientos metódicos controlados que la caracterizan, no parece configurarse sino como «ciencia normal», mientras una ciencia revolucionaria difícilmente se distingue de la creación poética; más recientemente, Rorty ha hablado de «redescripciones» para indicar algo así como la institución de nuevos paradigmas (de nuevos sistemas de metáforas para describir el mundo) en términos substancialmente estéticos;[4] e incluso el significado que Popper reconoce a la metafísica como indicación de nuevas vías para la ciencia puede acercarse, quizás, a una perspectiva análoga.[5]

Como puede verse, también en Rorty, a pesar de su rechazo ex-

3. Véase R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. cast. de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983 [ed. or. 1979], págs. 287 y sigs.

4. Véanse varios ensayos en *La filosofia dopo la filosofia*, trad. it. de G. Boringhieri, con introducción de Aldo G. Gargani, Roma-Bari, Laterza, 1989 [ed. or. 1989].

5. Muchas significativas analogías entre las posiciones de Popper y aspectos no secundarios de la hermenéutica están claramente ilustrados en el trabajo de D. Antiseri, *Le ragioni del pensiero debole*, Roma, Armando, 1992; sobre la metafísica y su sentido falseable popperiano, véanse especialmente págs. 64 y sigs.

plícito de la distinción tradicional entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, la hermenéutica termina por caracterizarse en referencia a un modelo estético. Tampoco la superioridad atribuida por la mentalidad humanística a las ciencias del espíritu no le es ajena a Rorty: si hemos de pensar que, como por lo demás dice explícitamente, para él lo que importa es que «la conversación continúe», las redescripciones —creaciones poéticas, nuevos paradigmas— den sentido a la existencia, los filósofos y poetas, o científicos revolucionarios (¿pero es posible distinguirlos de aquéllos?), terminen por parecer, desde su perspectiva, más decisivos que aquellos que resuelven el rompecabezas dentro de los paradigmas vigentes.

Resultará más claro a partir de ahora en qué sentido el privilegio concedido por la hermenéutica a la experiencia estética y la consiguiente, a menudo sólo implícita, desvalorización de las ciencias de la naturaleza respecto de las ciencias del espíritu coincide con la (o es a la vez causa y consecuencia de la) incapacidad de aprehender el sentido nihilista de la filosofía de la interpretación.

En efecto, parece que, para la hermenéutica, se trate sólo, una vez más, de reconducir el trabajo especializado de las ciencias, sus complejas articulaciones categoriales, al *Lebenswelt*, al mundo de la vida precategorial dentro del cual acaecen ante todo, en la lengua histórico-natural, las nuevas aperturas de la verdad... En el fondo éste es uno de los sentidos de la hermenéutica convertida en *koiné*; en ese terreno, en efecto, ella se encuentra con el pragmatismo rortyano, y mucho más en general con los logros del análisis del lenguaje inaugurado por el segundo Wittgenstein, así como con la teoría de la acción comunicativa, el comunitarismo, el multiculturalismo de los antropólogos, y, fundamentalmente, con las distintas herencias de la fenomenología y del existencialismo. Es probable que la *koiné* hermenéutica haya podido establecerse únicamente porque en la mayoría de las corrientes filosóficas de los últimos decenios se han hecho sentir de nuevo las motivaciones del existencialismo y de la fenomenología, en general, de la *Kulturkritik* de principios del presente siglo, que ha adquirido nueva actualidad precisamente a causa de la intensificación de los problemas planteados por la relación, dicho sumariamente, entre ciencia y sociedad. La popularidad que ha conocido, grosso modo a partir de finales de los años sesenta (aunque sea un problema aún por aclarar), una expresión como «la comunidad de investigadores», o la «comunidad

científica», ¿tendrá que ver sobre todo con la recuperación de la obra de Peirce,[6] o antes incluso con las circunstancias «sociológicas» de la investigación científica estadounidense, involucrada intensamente, sobre todo en los años de la guerra de Vietnam, en la industria militar? Creo que es un discurso sostenible para poder explicar incluso la atención a una obra como la de Thomas Kuhn, que corresponde a una consciencia más acentuada, si no nueva, de la «historicidad» de la ciencia.[7] Estas observaciones también confirman que, como ya he señalado, la preocupación por reconducir el ámbito categorial desplegado en las ciencias al mundo de la vida es, también en sentido ético-político, una de las buenas razones que han estado en la base del privilegio conferido por la hermenéutica a las ciencias del espíritu: la suerte misma de la democracia tiene que ver con estos problemas, puesto que sólo si hay una racionalidad del *Lebenswelt* capaz de reconducir a sí, de interpretar, dentro de ciertos límites de unificar, la pluralidad de lenguajes, de fines, de sistemas autónomos de valores que rigen el mundo de las ciencias y de las técnicas, es posible una sociedad que no esté confiada sólo al poder de los especialistas y técnicos, y en la que los ciudadanos tengan la última palabra en los grandes desafíos colectivos.

Sin embargo, a despecho de todas estas buenas razones ético-políticas, lo que intento sostener es que, si se configura en estos términos como una versión actualizada —en sentido menos idealista, menos kantiano, y más lingüístico, más comunicativo— de la temática fenomenológica del *Lebenswelt*, la hermenéutica se arriesga a traicio-

6. Sobre los aspectos «hermenéuticos» del pensamiento de Peirce y el significado de su noción de «comunidad experimental de investigadores» ha insistido especialmente K.O. Apel, *Comunità e comunicazione*, trad. it. parcial de G. Carchia, Turín, Rosenberg & Sellier, 1977, de manera especial las págs. 66, 118 y *passim* [ed. or. 1973].

7. En el ya citado *La estructura de las revoluciones científicas* Thomas Kuhn, como es sabido, avanzó la tesis de que las ciencias experimentales no tienen un desarrollo lineal en que poco a poco se resuelven los problemas abiertos para la investigación precedente; desde luego, esta linealidad tiene lugar pero sólo en el interior del mismo paradigma, es decir, en el horizonte de un determinado lenguaje, método, criterio para distinguir lo que es relevante y aquello que no lo es. Los paradigmas empero cambian históricamente, pero no porque, clarificados por un criterio más general, queden demostrados como falsos; más bien, cuando entran en crisis es porque no logran resolver ciertos problemas, y cuando se presenta un paradigma alternativo, quedan abandonados de hecho por la comunidad científica; justamente esto es lo que llama Kuhn una «revolución científica».

nar, o al menos a no desarrollar en todo su potencial teórico, las propias premisas, esforzándose finalmente por diferenciarse de una genérica y a menudo relativista filosofía de la cultura.

Parece que la hermenéutica puede esquivar ese riesgo si asume el sentido fuerte y normativo que a la noción de *Lebenswelt*, mundo vital, le atribuye Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa*. Un mundo vital es la cultura conjunta, compartida, vivida en la comunicación cotidiana, que ha de servir de fondo a los diversos tipos de acción «especiales» que constituyen la vida de una sociedad, a saber, la acción estratégica (en la que también queda comprendida la ciencia), la acción según normas, la acción expresiva. Pero, ¿con qué derecho el mundo vital conjunto reivindica la propia posición de horizonte normativo dentro del cual los diferentes ámbitos de la acción social han de coordinarse sin indebidas «colonizaciones» —en las comparaciones del uno con el otro y, sobre todo, en las comparaciones de la totalidad del mundo vital consigo mismo—? La carga normativa de esta noción (como he argumentado en otro lugar)[8] parece depender enteramente del hecho de que pertenezcan al mundo vital —como horizonte rector de una cultura— aquellas características de capacidad de diálogo argumentativo que son, de hecho, específicas de la cultura occidental, y quizás enteramente de la comunidad «transparente» de los científicos modernos. Nada hay de malo en ello, si Habermas tematizara explícitamente la teología implícita en este aspecto de su teoría, como hizo Husserl cuando, en *Krisis*, sostuvo que la racionalidad, nacida por vez primera en Grecia, que domina el devenir de la cultura europea, es un valor directivo válido para toda la humanidad;[9] pero, por muy buenas razones, Habermas no subscribe un historicismo racionalista semejante, que sigue siendo, por lo demás, problemático incluso para la fenomenología.

Habermas, se dirá con toda la razón, no es un ejemplo «clásico» de filosofía hermenéutica.[10] Pero problemas análogos aparecen tam-

8. Véase el ensayo sobre «Ermeneutica e teoria dell'agire comunicativo», en L. Sciolla y L. Ricolfi (comps.), *Il soggetto dell'azione*, Milán, Franco Angeli, 1989.

9. Véase sobre todo el § 6 de *La crisis de las ciencias europeas* de E. Husserl, trad. cast. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1991 [ed. or. 1954].

10. Véanse sin embargo libros (normalmente pertenecientes al ámbito anglosajón) como el de J. Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea*, trad. it. de S. Sabattini, Bolonia, Il Mulino, 1986 [ed. or. 1980], que incluye con todos los derechos a Apel y Habermas como exponentes de la «hermenéutica crítica».

bién en un autor hermenéutico como Gadamer, a no ser que radicalicemos en sentido ontológico, de «historia del ser», ciertas sugerencias que, aun estando presentes en su obra, él no desarrolla hasta el final. Lo que Habermas llama hoy «mundo vital» era, en *Verdad y método* y en las obras siguientes de Gadamer (pienso en *La razón en la edad de la ciencia*),[11] el *logos* como racionalidad compartida que existe en la lengua natural de una comunidad, constituida por un vocabulario, una gramática, pero también y sobre todo por una tradición textual portadora de contenidos que constituyen la apertura originaria de la verdad dentro de la que vive la comunidad. Mientras Habermas huye del relativismo de su mundo vital atribuyéndole, más bien subrepticiamente, una estructura transcendental y normativa, de hecho modelada en la modernidad occidental, Gadamer evita esta trampa metafísica, sin recaer en el relativismo, teorizando la indefinida apertura de los horizontes históricos, su ilimitada interpretabilidad. De ahí la conclusión «humanística» implícita: la tarea del pensamiento, para no permanecer encerrado en la parcialidad de los lenguajes especializados y de las esferas de valores sectoriales (con todo lo que ello comporta también desde el punto de vista ético y político), no sólo es la de reconducir los lenguajes particulares al lenguaje-*logos* de la comunidad, armonizándolos (éticamente, antes que nada) con él; sino también la de ampliar el horizonte del mundo vital descubriendo de manera cada vez más vasta los nexos con otros mundos, otras culturas, con las que por principio es capaz de entrar en comunicación; ante todo, como es obvio, con los mundos culturales de los que, si bien remotamente, proviene, mediante una intensa y frecuente relación con la tradición literaria, artística, filosófica, etc.

Aunque diferente, la posición de Gadamer suscita aquí las mismas preguntas que surgen frente a la carga normativa de la noción de mundo vital en Habermas. En ambos casos aparece la exigencia de una historicidad más explícita. En Habermas tal exigencia nace con la observación de que los rasgos normativos del mundo vital están ligados a un mundo vital que ha devenido históricamente, el de la sociedad occidental, y en cambio quedan desechados para la estructura transcendental de todo posible mundo vital: lo que equivale a decir

11. H-G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, trad. it. de A. Fabris, Génova, Il Melangolo, 1982 [ed. or. 1976].

que Habermas, hablando desde el interior de una tradición bien precisa, de un mundo vital específico, cree hablar «desde ningún lugar», desde el único punto de vista de la universalidad o panorámica general metafísica. Pero también Gadamer, que aun teniendo una aguda consciencia de la historicidad de toda apertura de la verdad, parece querer mirar todavía a la «tradición» como si fuera un término abstracto, dentro del cual deben obviamente estar todas las «posiciones», pero que nosotros renunciamos a determinar específicamente, así pues, renunciando a situarnos realmente en ella.

Esta tradición a la que el pensamiento está llamado a remitirse, reconduciendo incluso todas sus especialidades, las esferas parciales de valor, los múltiples lenguajes artificiales en los que se articula el mundo social, y que es la vida viviente de la lengua-*logos*, ¿tiene otro sentido que no sea su globalidad? Se podría evocar aquí, por analogía, una tesis de Karl Mannheim, en *Ideología y utopía*, allí donde parece fundamental la libertad de la ideología que, según él, distingue al intelectual burgués (que asume aquí el lugar del proletariado lukacsiano) por el hecho de que su formación esencialmente histórica (historiográfica) lo hace muy consciente de la relatividad de todas las teorías.[12] Relativismo, una vez más, aunque sólo como suspensión del asentamiento pleno en cualquier posición del pensamiento. Por lo demás, como creo que muestra una cierta incapacidad concluyente teorética de la fenomenología (de ahí que algunos, como Enzo Paci por ejemplo, acaban enlazándola con el historicismo marxista), la referencia al *Lebenswelt* termina por plantear típicamente una salida de este género: toda categorización es «suspendida» en el mundo vital, pero con ello, en última instancia, se suspende toda decisión sobre su verdad (¿la *epoché* como posición definitiva?).

No intento aquí evocar el «decisionismo» existencialista de Heidegger, que fue uno de los motivos para distanciarse de la fenomenología. En cambio, reclamo la atención sobre el hecho de que, de forma extraña pero no demasiado, en la hermenéutica, entendida como simple versión actualizada de la temática del *Lebenswelt*, parecen mostrarse emblemáticamente todos los límites que, en la hipótesis que propongo, hacen de ella una filosofía «sin consecuencias», a sa-

12. Véase K. Mannheim, *Ideologia e utopia* [ed. or. 1929], espec. págs. 147-164 [trad. cast.: *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, ³1973].

ber: la fallida radicalización de la propia historicidad, el fallido reconocimiento de la propia vocación nihilista, el privilegiar humanista de las ciencias del espíritu sobre las ciencias de la naturaleza. Como ya he señalado al comienzo, es probable que sea justamente este último tema el decisivo. En la medida que la hermenéutica se queda en la posición de la reivindicación humanista de la superioridad de las ciencias del espíritu sobre las ciencias de la naturaleza —por muy justificada que esté dicha actitud por la necesidad de no dejar que la vida se fragmente en la especialización y la democracia caiga en manos de los expertos— no podrá realizar ese proyecto de superación de la metafísica que está escrito en sus mismos orígenes y que constituye su verdadera novedad.

Por el contrario, es reconociéndose como co-respondiente a una situación histórica determinada esencialmente por las ciencias experimentales de la naturaleza como la hermenéutica retoma también la propia vocación nihilista. En relación a este significado determinante de las ciencias es como, inicialmente, surge la reflexión existencialista, no sólo de Heidegger, sino también de la filosofía del *Lebenswelt* de Husserl y de la fenomenología sucesiva. A lo que responde el existencialismo de principios de este siglo, pero también en general toda la cultura de la vanguardia histórica en la que se expresa lo que Bloch, en una de sus primeras obras, llamó el «espíritu de la utopía»,[13] es el mundo de la incipiente organización total forjado por la ciencia y la técnica a la que ella da lugar. La reducción de lo categorial al *Lebenswelt*, que permanece aún hoy en el sentido de la *koiné* hermenéutica, y que, como he subrayado repetidamente, tiene sus buenas razones, permanece empero fijada a este momento de la historia de la cultura del siglo veinte. También la demonización llevada a cabo por Adorno, y en general por la escuela de Frankfurt, de los *mass media* —último punto de llegada de la tecnologización del mundo— es sólo una variante de aquella posición espiritual, significada por la *Kulturkritik* de principios de siglo. Esta actitud, sin embargo, permanece encerrada en una respuesta humanista a la ciencia-técnica moderna, inspirada por una filosofía que, habiendo visto los límites del objetivismo metafísico (que piensa el ser con el modelo del ente, es decir, con el modelo del objeto establecido experimentalmente

13. Véase E. Bloch, *Espíritu de la utopía* [ed. or. 1923].

por la ciencia y manipulado-manipulable por la técnica), sin embargo no llega a ver con claridad que la superación de la metafísica exige una asunción más radical de la propia historicidad... Ciencia y técnica son, desde dicha perspectiva, «contenidos» contingentes de un horizonte que se abre en el *logos*-habla natural de la humanidad histórica; pero tal *logos* es pensado en cada ocasión como una estructura estable, el «mundo de la vida», precisamente, o al menos en términos de una historicidad genérica, que parece coincidir simplemente con la finitud «constitutiva» del existir humano.[14]

En qué dirección puede o debe ir un pensamiento empeñado decisivamente en reconocer la propia cualificación histórica, nos lo enseña Heidegger en el paso de la primera a la segunda fase de su filosofar. Este paso es, por ejemplo, evidente en el hecho de que, mientras en *Ser y tiempo* «el» mundo es todavía un término usado en singular (el hombre es estar-ahí, es decir, ser en el mundo), en el ensayo *El origen de la obra de arte* (1936) deviene «un» mundo. En toda la segunda fase de su obra (que no es un vuelco de las premisas de *Ser y tiempo*, sino que las desarrolla en la dirección que en este libro simplemente entreveía), Heidegger se esfuerza en entender no las estructuras (objetivas, metafísicas) del existir, sino el sentido (de la historia) del ser, tal como él se ha determinado en la época de la metafísica cumplida que es la modernidad, es decir, la edad de la ciencia y de la técnica. Una vez llevado a cabo el paso del mundo como estructura del estar-ahí a los mundos como aperturas históricas del ser, se ponen también las premisas de una nueva actitud en las confrontaciones con la ciencia: ya no (sólo) defensa del *Lebenswelt* contra la colonización por parte de los saberes especializados y por las aplicaciones de la técnica; sino escucha de las transformaciones que ciencia y técnica, como factores determinantes de la modernidad, «aportan» al sentido del ser. Lo que yo dije más arriba (en el primer capítulo) de la hermenéutica, el que ella sólo puede «probarse» como co-respondiente a la modernidad, también vale plenamente para el pensamiento ultra-metafísico de Hei-

14. Un «tono» existencialista similar puede apreciarse en Gadamer; y en muchas páginas del ensayo de Derrida sobre Lévinas («Violencia y metafísica», en *La escritura y la diferencia*, trad. cast. de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989 [ed. or. 1967]; véase sobre esta cuestión mi ensayo «Metafisica, violenza e secolarizzazione», en G. Vattimo (comp.), *Filosofia 86*, Roma-Bari, Laterza, 1987, págs. 71-94.

degger. Ante todo es para él para el que la legitimación de la verdad de una teoría no puede buscarse en la evidencia de un fundamento, de una estructura estable. Si no es posible alguna vez un pensamiento post-metafísico, para Heidegger, será porque provenga de un acaecer distinto del ser mismo; y la historia del ser en la modernidad es, ante todo, historia de la ciencia-técnica. Sobre este telón de fondo se explica el paso de *Identität und Differenz* como el «primer destello del *Ereignis*» en el mundo de la *Ge-Stell*;[15] y éste es el sentido de un ensayo como *La época de la imagen del mundo*,[16] que equivocadamente, creo, siempre se considera únicamente como expresión de una posición humanística, anticientífica y, en definitiva, antimoderna. Aquí encontramos la alternativa entre lo que he llamado la derecha y la izquierda heideggeriana. También puede suceder que la lectura de la derecha prevalezca en la autocomprensión de Heidegger; pero quedarían fuera textos como los citados hasta el momento, que indican una dirección distinta, conforme al sentido completo de su polémica contra la metafísica como pensamiento de la presencia, que pueden (deben, según mi planteamiento) seguir comprometiéndose con los relativos riesgos y responsabilidades. La salida de este recorrido —abierto pero no llevado a cabo de manera efectiva por Heidegger— es una consideración de la ciencia moderna vista como el agente principal de una transformación nihilista del sentido del ser, es decir, como preparación positiva del mundo en que no hay hechos sino sólo interpretaciones. En *La época de la imagen del mundo*, entre tanto —en contraste con el privilegiar hermenéutico de las ciencias del espíritu—, es significativo que Heidegger sitúe también estas ciencias, con pleno de-

15. Véase *Identidad y diferencia*, trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988, págs. 83-85 (en la ed. or. Pfullingen, Neske, 1957, págs. 24-27); el *Ge-Stell*, que he propuesto traducir al italiano como «im-posizione» (los traductores al castellano anteriormente citados proponen «com-posición» [N.T.]) (véase mi traducción de M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milán, Mursia, 1976 [ed. or. 1954], pág. 14) indica el conjunto (*Ge-*) del *Stellen* (del poner, disponer, etc., que constituye la esencia de la técnica moderna); y justo en este conjunto, que es también la culminación y el triunfo de la metafísica, es decir, del darse y ocultarse del ser en la relación sujeto-objeto, Heidegger ve también el primer destello de una posible superación de la metafísica misma. He comentado en diversos escritos este aspecto del pensamiento heideggeriano: véase por ejemplo el último ensayo de *El fin de la modernidad*, trad. cast. de A.L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1986.

16. Es un texto de 1938 incluido en *Caminos de bosque*, cit., págs. 75-109.

recho, bajo la categoría general de la investigación planificada y «aseguradora» que domina el saber científico-técnico moderno. En la ciencia como investigación planificada que se aplica industriosamente a los particulares sectores del ente se despliega la metafísica en su configuración más completa: el mundo, para ella, ha de ser reconducido a un sistema general de causas y efectos, a una «imagen» de la cual el sujeto científico dispone tendencialmente de modo total. El ente convertido en objeto del re-presentar de algún modo «pierde su ser».[17] Todo ello sucede no sólo, de un modo demasiado abstracto, porque la metafísica —pensamiento de la objetivación— despliega su esencia originaria (toda ella ya presente en la doctrina platónica de las ideas como la estructura representable del ser) en la modernidad; este cumplimiento se verifica también (si bien no se trata probablemente de otro origen: Heidegger no piensa el cristianismo como evento externo a la historia de la metafísica) en conexión con la liberación del hombre moderno de la autoridad divina, que Heidegger imagina substancialmente según los esquemas historiográficos al uso (también en la *Fenomenología* hegeliana). La reducción del mundo a imagen, a sistemas de nexos causales «disponibles», no es únicamente un asunto de la razón teorética: es un modo de asegurarse de la realidad y de la propia suerte en ella; y cuando el hombre se rebela a la autoridad divina, la esencia práctica, de dominio, de la representación se hace más explícita, la seguridad ha de convertirse en absoluta. Se explicita en la modernidad, también a causa de la secularización, la voluntad de poder que rige el pensamiento objetivante de la metafísica. Éste es, sin embargo, un paso decisivo en el camino del nihilismo: en el devenir representación, como ya habíamos visto, el ente pierde «en cierto modo su ser». Pero esta pérdida se vuelve radical cuando, haciendo explícito el carácter práctico, de dominio, que le pertenece, la imagen del mundo se multiplica en imágenes contradictorias en lucha entre sí. Esta lucha es la que da origen a un engrandecimiento de los sistemas de cálculo y de previsión, hasta que la extremización de lo calculable conduce a una incalculabilidad completa: la época de la imagen del mundo da paso a la disolución de esta imagen en una Babel de imágenes contradictorias; y «es con esta lucha entre las visiones del mundo con la que la Edad Moderna se introduce en la fase más decisiva y,

17. Ibíd., pág. 99, nota 6.

presumiblemente, más duradera de toda su historia».[18] El texto de Heidegger está plagado de indicaciones que impiden leer esta descripción de la modernidad (sólo) como una larga invectiva o una invitación a una hipotética conversión. Lo incalculable arroja una suerte de sombra sobre todas las cosas, la sombra de la pérdida del ser. «Pero la verdad es que la sombra es el testimonio manifiesto, aunque impenetrable, de la luminosidad oculta.»[19] «Pero esta sombra indica otra cosa cuyo conocimiento nos está vedado en la actualidad.»[20]

La relación de la hermenéutica con la ciencia-técnica moderna deja atrás las connotaciones metafísicas y humanísticas cuando la hermenéutica, tomando seriamente la ciencia como el factor determinante para la configuración del ser en la modernidad, comprende el significado nihilista esencial que constituye también su propio (el de la hermenéutica) destino. El mundo como conflicto de interpretaciones y nada más, no es una imagen del mundo que haya de ser reivindicada contra el realismo, el positivismo, etc. de la ciencia. Es la ciencia moderna, heredera y cumplidora de la metafísica, la que transforma el mundo en el lugar donde ya no hay (más) hechos sino sólo interpretaciones. No se trata, para la hermenéutica, de poner límites al cientificismo, de resistirse en nombre de la cultura humanística al triunfo de la ciencia y de la técnica, de reivindicar el «mundo de la vida» contra el cálculo, la planificación, la organización total. La crítica que la hermenéutica puede y debe realizar en las confrontaciones con el mundo técnico-científico ha de dirigirse, si acaso, al reconocimiento por su parte del propio sentido nihilista, asumiéndolo como hilo conductor para juicios, opciones, orientación de la vida individual y colectiva. ¿Qué es, si no nihilismo y disolución del «principio de realidad», el proceder de la ciencia hacia situaciones en las que ya no es pensable la prueba de una hipótesis científica como constatación de un hecho accesible mediante los sentidos? Cuando el científico verifica que los índices de dos aparatos coinciden, o que el cálculo de un computador «confirma» el de otro, ¿se trata todavía de una experiencia vivida, se denominaría *lebensweltlich,* como pensaba Husserl en *Krisis*?[21] Y el

18. Ibíd., pág. 93.
19. Ibíd., pág. 108, nota 13.
20. Ibíd., pág. 94 (prefiero usar el término «preclusa», mejor que «vietata»).
21. Véase, por ejemplo, *La crisis de las ciencias europeas*, cit., § 34 d.

hecho de que las técnicas desplegadas por las ciencias hayan transformado el mundo de los objetos en un sistema en el que cada vez es más difícil distinguir lo que satisface las «necesidades» naturales de lo que, en cambio, es superfluo y responde a exigencias inducidas, ¿no será otro signo del efecto disolutivo que ciencia y técnica realizan en la confrontación de todo «principio de realidad»? Si la hermenéutica, tomando en serio la propia orientación antimetafísica y la propia vocación nihilista, nos lleva a leer la modernidad en dicho sentido, se presenta ciertamente en términos bastante más problemáticos y menos neutrales de los que nos ha acostumbrado transformada en *koiné*, pero puede aportar una contribución menos vaga para la comprensión de lo que realmente, como diría Heidegger, permanece como lo que hay que pensar.

Capítulo tercero

ÉTICA

Parece que reconocer las implicaciones nihilistas de la hermenéutica más bien nos libera del carácter genérico de una filosofía de la cultura que siempre oscila entre relativismo y metafísica transcendentalista (dependiendo de que se identifique el horizonte de la interpretación con el mundo vital entendido como una cultura particular o como referencia normativa universal...), pero además abre la vía para una concepción del mundo como conflicto de interpretaciones que parece peligrosamente cercana a la exaltación nietzscheana de la voluntad de poder. Más que una resistencia teórica, podríamos decir, la ontología nihilista de la hermenéutica suscita una legítima preocupación ética. Sin embargo, en el mundo que se configura explícitamente como conflicto de interpretaciones y nada más, ¿es todavía posible que las interpretaciones se presenten con pretensiones de perentoriedad capaces de cebar la violencia y la lucha en el sentido corriente de la palabra? Si nos dejamos guiar por el hilo conductor nihilista que nos parece haber distinguido como sentido completo de la hermenéutica, será difícil no ver que la explicitación de la esencia interpretativa de toda verdad comporta también una profunda modificación del modo de relacionarse prácticamente con lo verdadero. Son las interpretaciones que no se reconocen como tales —que, como en la tradición, entienden las demás interpretaciones sólo como engaños o errores— las que dan lugar a luchas violentas. Lo había visto también el filósofo de la voluntad de poder, Nietzsche, quien en un famoso apunte sobre el «nihilismo europeo» del verano de 1887, plantea la hipótesis de que, en el mundo del nihilismo y del choque entre «débiles» y «fuertes», cuando el choque se desvele en su ele-

mentalidad, desenmascarado de mentiras metafísicas consoladoras, al final estarán llamados a triunfar los más moderados, «aquellos que no tienen necesidad de principios extremados de fe, aquellos que no sólo admiten, sino que aman, una buena dosis de azar, de absurdidad...».[1] La ambigüedad de la doctrina de la voluntad de poder en Nietzsche, dejando aparte los problemas filológicos que comporta, reside también y sobre todo en la dificultad de ponerla de acuerdo con el nihilismo, que es otra de las grandes «palabras guía» del Nietzsche maduro. Quien tal vez no por casualidad habla mucho, en sus apuntes del último período, de la voluntad de poder como arte, y del artista como de un experimentador que sabe transcender los intereses ligados a la lucha por la supervivencia. Una figura muy alejada del sujeto fuerte que muchos intérpretes —por lo demás apoyándose en otros textos de Nietzsche— han querido identificar con el *Übermensch.*

No existe un parentesco estrecho entre nihilismo y violencia; antes bien, aunque esto no pueda atribuirse sin más a Nietzsche, es mucho más verosímil que el nihilismo produzca como efecto la disolución de las razones con que se justifica la violencia. Y si se toman en consideración las motivaciones originales de la «revolución» heideggeriana contra la metafísica (que por lo demás retoman y sistematizan en términos filosóficamente rigurosos y productivos muchos componentes del espíritu de la vanguardia artística y filosófica de principios de siglo), se puede con todo el derecho sostener que tienen un carácter ético (o ético-político) más bien que teórico, y que rechazan la metafísica —el pensamiento del ser como presencia y objetividad— en tanto la ven ante todo como pensamiento violento. Sería difícil, en efecto, pensar que Heidegger, al replantear el problema del sentido del ser en *Ser y tiempo*, pudiera ir a la búsqueda de una representación del ser más adecuada y verdadera que la heredada de la metafísica. No se olvide que, si bien el distanciamiento de la metafísica se desarrolla sobre todo en las obras siguientes, en *Ser y tiempo* está ya claramente formulada la crítica de la idea de verdad como conformidad de las proposiciones con el estado de las cosas, por consiguiente, de toda verdad como descripción adecuada de lo dado. Pero si no es posible remontarse a la necesidad de una concepción objetivamente

1. Véase F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1987*, en *Opere*, cit., trad. it. de S. Giametta, vol. VIII, tomo I, 1975, págs. 199-206 (el fragmento es el n. 5 [71]).

más adecuada, la exigencia de volver a pensar el sentido del ser se explica, de forma más verosímil, como expresión de la atmósfera existencialista de principios de siglo, cuyas motivaciones teóricas (la intolerancia kierkegaardiana hacia el racionalismo hegeliano, o la revuelta de la filosofía de la vida contra el cientificismo positivista) reflejaban sobre todo la desconfianza hacia un mundo que, especialmente en torno a los años de la guerra, se iba perfilando como el mundo de la organización total (como la llamaría después Adorno), que aparecía como una suerte de sistema metafísico realizado y que, para Heidegger, señala el triunfo de la mentalidad objetivadora, calculadora, en el que se despliega la tendencia metafísica a identificar el ser con lo que es presente y controlable —con la consecuencia de que, o la existencia humana (empapada toda ella de memoria y proyecto, así pues de pasado y futuro) se vuelve impensable en términos de ser, o ha de reducirse, también ella, a pura presencia, calculabilidad y manipulabilidad.

La hermenéutica, que nace de la polémica antimetafísica de Heidegger, permanece aun hoy como un pensamiento motivado fundamentalmente por razones éticas. Después de Heidegger, y partiendo de presupuestos distintos, pero que al fin y al cabo no están tan lejanos de los suyos, también Adorno y Lévinas nos han enseñado a desconfiar de la metafísica no como de un error teórico, sino ante todo como de un pensamiento violento: bien porque, como piensa Adorno, su exclusivo interés por lo universal y las esencias le permite aceptar que, en nombre de lo universal, se atropelle a los individuos; bien porque, como piensa Lévinas, la pretensión de aprehender el ser como condición para el encuentro con el individuo existente abre el camino para las mismas aberraciones. Sin embargo, es quizá el rechazo heideggeriano de la simple-presencia como carácter esencial del ser al que es necesario referirse bien sea para fundamentar el rechazo de la metafísica (puesto que es dudosa la validez real de las razones de Adorno y Lévinas: no siempre y necesariamente el pensamiento universal o la concepción del ser como ser del ente han dado lugar a la violencia y al atropello), o también para definir la violencia en términos que no repitan a su vez la metafísica.[2] Junto a las motivaciones

2. Es curioso —pero quizá no demasiado extraño si se piensa con Heidegger que la tradición de la filosofía hasta Nietzsche está constantemente dominada por la metafísica de la presencia— cómo si se busca en la tradición filosófica una definición de vio-

«éticas» que se deben y pueden atribuirse al Heidegger de *Ser y tiempo*, la siguiente teoría heideggeriana de la metafísica como olvido e identificación del ser con el darse del objeto en la perentoriedad de la presencia, puede ser interpretada legítimamente como la salida filosóficamente más característica del rechazo en el presente siglo de la metafísica como pensamiento de la violencia. No es porque el universal conduzca inexorablemente a la violación de los derechos del individuo lo que hace necesaria la superación de la metafísica; antes bien, los metafísicos tienen muchas posibilidades de tener razón cuando dicen que los mismos derechos del individuo han sido reivindicados a menudo precisamente en nombre de razones metafísicas —por ejemplo en las doctrinas del derecho natural—. En cambio, es como pensamiento de la presencia perentoria del ser —como fundamento último frente al que sólo cabe el silencio y, quizá, la muestra de admiración— como la metafísica es pensamiento violento: el fundamento, si se da con la evidencia incontrovertible que no permite el paso a ulteriores preguntas, es como una autoridad que acalla y se impone sin «dar explicaciones». Aquí radica, en última instancia, también la predisposición de la metafísica a este tipo de violencia contra el individuo en la que insisten Adorno y Lévinas, y que frecuentemente la acompaña. Creo (y podría tratar de mostrarlo con una discusión más detallada de las nociones de violencia que encontramos en la historia del pensamiento) que la perentoriedad silenciante del fundamento dado «en presencia» es el único modo posible de definir la violencia sin tener que recurrrir a nociones metafísicas como esencia, naturaleza o estructura propia del ser.

Que realmente el pensamiento del fundamento —el fundamentalismo metafísico— sea pensamiento violento no es un «dato» objetivo que a su vez pueda probarse de manera incontrovertible (así pues, contradiciéndose). Es lo que «resulta» de la narración-interpretación

---

lencia, se termina por tener que recurrir a una definición esencialista (o con una variante, jusnaturalista): la violencia es lo que impide a un ente realizar su propia vocación natural. Lo que no está muy lejos de la doctrina aristotélica de los «lugares naturales» (la piedra tiende a bajar, el fuego a subir, etc.), que sirve para definir lo que es *katà y parà physin*, según o contra (o más allá) la naturaleza. Momentos significativos en la dirección «hermenéutica» que trato de seguir se encuentran empero, por ejemplo, en P. Ricoeur, *Violence et langage* [ed. or. 1967], o en *Lectures I. Autour du politique*, París, Seuil, 1991, págs. 131-141.

de la historia de la metafísica, donde se recogen tanto las implicaciones señaladas por Adorno y Lévinas, como la tesis heideggeriana de la metafísica como premisa de la que se siguen «lógicamente» el cientificismo y la organización total de la sociedad moderna, o también la idea nietzscheana según la cual el pensamiento fundacional es una suerte de reacción excesiva a una situación de inseguridad que ahora ya no es la nuestra.[3]

Si éstas son las exigencias éticas que inspiran, no marginalmente sino de modo constitutivo, la hermenéutica en su forma originaria, en Heidegger, ¿cómo co-responde a ellas la filosofía actual de la interpretación? Y, según la hipótesis que estamos ilustrando, ¿qué diferencia plantea, respecto de estas exigencias, una asunción franca de sus implicaciones nihilistas? Trataré de mostrar que, también y sobre todo en este terreno de la ética, la asunción de la vocación nihilista es decisiva para eliminar de la hermenéutica los rasgos vaporosos que cada vez más a menudo se le asocian, y que revelan su «recaída» en la metafísica.

Las posiciones éticas que se remiten, ya sea en sus autores o en la opinión corriente, a la hermenéutica, las hemos delineado ya en la discusión precedente, en la relación entre la hermenéutica y las ciencias experimentales de la naturaleza. Seguramente no por azar: en la medida que no es una teoría metafísica de imperativos deducidos de estructuras y esencias, sino que ella misma es interpretación, es decir, respuesta a un darse histórico-destinal del ser, una ética hermenéutica tendrá que hacer cuentas, ante todo, con ese ámbito de la existencia que, aquí y hoy, determina de modo decisivo la relación hombre-ser; a saber, la ciencia y la técnica moderna. Una ética hermenéutica, si existe, no será otra cosa, pues, sino una respuesta del pensamiento a la relación hombre-ser tal y como se configura en la época de la metafísica realizada, es decir, en la época de la imagen del mundo.

3. Véase F. Nietzsche, *Umano troppo umano II* (ed. or. 1879) [trad. cast.: *Humano, demasiado humano*, Madrid, Edaf, ²1990] y *Frammenti postumi (1878-1879)*: «Donde la vida social tiene un carácter *menos violento*, las decisiones últimas (sobre las así llamadas cuestiones eternas) pierden importancia. Reflexiónese en cómo hoy en día un hombre raramente tiene algo que ver con ellas» (fragmento 40 [7]); «La metafísica y la filosofía son intentos de adueñarse *por la fuerza* de los parajes más fértiles...» (fragmento 40 [21]).

Las respuestas éticas que se proponen en la *koiné* hermenéutica a la configuración moderna de la relación hombre-ser pueden señalarse con tres caracterizaciones: hay una ética de la comunicación, una ética de las redescripciones y una ética de la continuidad. A la primera asociamos los nombres y las teorías de Habermas y Apel; a la segunda, el nombre de Rorty; y a la tercera, el de Gadamer.

Los nombres de Apel y Habermas aclaran inmediatamente a qué se alude hablando de ética de la comunicación: está claro, sobre todo para Apel, que la experiencia de la verdad está condicionada por el hecho de disponer de, y de ser dispuesta en, un lenguaje; al margen de cuál sea su particular definición histórica, todo lenguaje lleva en sí una suerte de ineludible vocación para la comunicación: Apel cita, en relación a esta cuestión, a Wittgenstein y a su idea de que «no se puede jugar un juego lingüístico solos», pues incluso el más arbitrario de los lenguajes privados requiere que quien lo usa se desdoble, actuando ora como quien inventa las reglas ora como quien las observa.[4] Lo cual implica que quien observa las reglas sea responsable de tal observación: y la responsabilidad es responsabilidad en las confrontaciones con alguien, con el interlocutor ideal que, también solo, igual que el mismo sujeto en tanto quien instruye las reglas, entra en juego con algún tipo de uso del lenguaje. Puesto que —resumiendo el planteamiento de Apel— no es posible la experiencia del mundo sino como uso del lenguaje; y puesto que todo uso del lenguaje (a menos de caer en una clamorosa contradicción performativa) implica una responsabilidad en las confrontaciones con un interlocutor, también él únicamente ideal respecto de las reglas del juego lingüístico, el reconocimiento del carácter lingüístico-interpretativo de nuestra experiencia del mundo lleva consigo una clara indicación ética, la del respeto de los derechos del interlocutor, que implícitamente no puedo dejar de reconocer como iguales a los míos de sujeto hablante. Es sabido que Apel formula sobre esta base el principio de comunidad ilimitada de la comunicación, al que, a través de un razonamiento complejo pero convincente en su conjunto, reconduce (como a una suerte de imperativo categórico kantiano) las normas fundamentales de la moral (hasta el deber de evitar la guerra o de favorecer la posibilidad de supervivencia del prójimo, se explica como aspecto del deber de

4. Véase por ejemplo *Comunità e comunicazione,* cit., págs. 190 y sigs.

garantizar la posibilidad de una comunicación «ilimitada», es decir, en la que los interlocutores tengan realmente los mismos derechos).[5]

La carga normativa de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, a la que ya habíamos hecho referencia, se configura en los mismos términos, aunque con menor énfasis en el uso del lenguaje y más orientada a la reivindicación del mundo de la vida como ambiente que rige y hace posible las diversas formas de la acción. Puesto que toda acción tiende a su específica racionalidad, que no puede pensarse sino en la forma de la reivindicación de validez hacia otros sujetos, la acción según razón, es decir, éticamente, significa activar explícitamente esta «argumentatividad» implícita y, sobre todo, preservar su posibilidad manteniendo y desarrollando en el mundo de la vida las condiciones de una comunicación no opaca, no obstaculizada por desigualdades, oscurantismos ideológicos, distorsiones deliberadas o estructuras de dominio.

Las objeciones que, incluso desde el punto de vista hermenéutico, se pueden dirigir, y así se ha hecho, a esta ética de la comunicación insisten en sus implicaciones idealistas, es decir, subjetivistas y tendencialmente solipsistas. ¿Se puede cultivar el ideal de una transparencia absoluta de la comunicación permaneciendo fieles a las exigencias de base de la hermenéutica, a saber, el carácter interpretativo de toda experiencia de la verdad? El ideal de transparencia, de eliminación de toda opacidad en la comunicación parece peligrosamente (al menos desde el punto de vista teórico) próximo a la concepción de la verdad como objetividad certificada por un sujeto «neutral», que tiene su modelo en el sujeto «metafísico», encarándose, finalmente, en el ideal del científico moderno. Planteada en estos términos, la teoría de la acción comunicativa podría representar un clamoroso ejemplo de colonización del mundo de la vida por parte de una forma de acción específica, la científico-descriptiva, asumida subrepticiamente como modelo. Preservar el mundo de la vida en su irreductibilidad y en su función de horizonte rector, ¿no habría de querer decir también defenderlo de las pretensiones de total transpa-

5. Véase todo el ensayo final de *Comunità e comunicazione*, sobre *L'apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica*. Sobre Apel y la ética, véase también el estudio de R. Mancini, *Linguaggio ed etica. La semiotica trascendentale di Karl-Otto Apel*, Génova, Marietti, 1988.

rencia? No se trata tanto de rehusar las conclusiones práctico-políticas del discurso de Apel y de Habermas, sino más bien de preguntarse si se pueden compartir sus bases teóricas y, sobre todo, si estas bases teóricas no resultan indebidamente reforzadas por la aceptabilidad global de aquellas conclusiones. Y además, habría que añadir, en el plano de las conclusiones práctico-políticas, ¿la idea de una comunicación no opaca no implicará una vez más cuando menos el riesgo de hacer necesaria una categoría de expertos (que podrían ser los miembros de un comité central o de una jerarquía eclesiástica...) que decidan qué comunicación ha de considerarse errada, o, finalmente, cuáles han de ser los verdaderos intereses de las masas? Por lo que toca a la hermenéutica y a su inspiración más propia, las tesis de Apel y de Habermas (que aquí consideramos en lo que tienen de común) la colocan frente al problema de decidir si realmente la filosofía de la interpretación lleva o no consigo el ideal de una comunicación totalmente transparente. Lo que no es verosímil, si tenemos en consideración que, en cualquier caso, toda la hermenéutica posterior a Schleiermacher se ha levantado tomando consciencia de la imposibilidad de pensar el acto interpretativo como identificación con el objeto, o, en general, con lo otro que hay que interpretar.[6]

Un rechazo casi simétrico de la ética de la comunicación[7] puede verse en la teoría de las redescripciones de Richard Rorty. Como ya habíamos recordado en el capítulo precedente, Rorty parte de una idea de la hermenéutica que, si bien no rechaza totalmente el ideal de la identificación con lo otro que hay que interpretar (puesto que, en definitiva, el logro del encuentro hermenéutico es un compartir empático de paradigmas y formas de vida), insiste más bien en la diferencia: para que la conversación continúe —un objeto que, por lo demás, no parece fundamentado (si no es quizás sobre bases vitalistas)— es necesario que los participantes en el juego de la comunicación se ofrezcan recíprocamente no sólo variaciones internas al paradigma compartido, sino también y sobre todo propuestas de «redescripción» de sí y del mundo que requieran, por lo pronto, un enfoque hermenéutico y no

6. Véase por ejemplo las conclusiones de la primera parte de *Verdad y método*.

7. Y no es inverosímil que se haya construido precisamente en relación polémica contra ella; véase por ejemplo R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* cit., pág. 351. Para las redescripciones, me remito sobre todo a *La filosofia dopo la filosofia,* cit.

sólo una actividad epistemológica. Es cierto que Rorty se guarda bien de plantear su teoría de las redescripciones como una propuesta ética,[8] pero no hay nada en sus escritos que prohíba esta lectura; y de hecho, parece totalmente lícito asumirla en este sentido, como uno de los caminos característicos que la hermenéutica (en sentido general de *koiné*) se encuentra de frente cuando trata de responder a las preguntas sobre la ética. Para leer la teoría de Rorty de este modo, tenemos en cuenta otras razones de ningún modo marginales: se parece mucho a la teoría de la redescripción la ética que se puede recabar en los escritos maduros de Foucault: como ha escrito Deleuze, para él «la lucha por la subjetividad se manifiesta como derecho a la diferencia, a la variación, a la metamorfosis».[9] Foucault, por lo demás, con toda probabilidad retoma e interpreta la idea nietzscheana del conflicto de las interpretaciones. Si bien de manera diferente, parece valer para Rorty y Foucault, como antes para Nietzsche, el principio de que, si hay un deber que en la época del nihilismo estemos en condiciones de asumir como inderogable, no es precisamente el de respetar unas tablas de valores existentes, sino el de inventar nuevas tablas de valores, nuevos estilos de vida, nuevos sistemas de metáforas para hablar del mundo y de la propia experiencia. En todas estas posiciones, es como si la interpretación, en vez de tener como fin el entenderse, estuviera pensada sobre todo en referencia al carácter de actividad que implica la subjetividad del intérprete, y que ha de acentuarse en este aspecto. Que el conocimiento de

8. La noción de redescripción Rorty la utiliza por de pronto sólo en contextos que tienen que ver con el estatuto de la filosofía, de la poesía, etc.; cuando se trata de moral, su concepto favorito es el de solidaridad: así en el cit. *La filosofia dopo la filosofia*. Sin embargo, como escribe en el capítulo final («Solidaridad») de este libro, el liberal irónico (el redescriptor que se sabe tal, etc.) «es aquél por quien la solidaridad nace en el identificarse con la vida de los otros, en sus particularidades, y no por el devenir consciente de algo compartido con anterioridad» (pág. 218). No es arriesgado pues ver una relación entre redescripciones y solidaridad: esta última, puesto que no puede fundamentarse en un universalismo de tipo metafísico, depende «de las semejanzas y diferencias que consideremos esenciales, y éstas a su vez se ponen en evidencia por un vocabulario decisivo históricamente contingente» (ibíd., pág. 220); un vocabulario decisivo tal tiene seguramente que ver con las redescripciones (las condiciona, es modificado por ellas, etc.). La impresión es que Rorty no desarrolla suficientemente la reflexión sobre estos nexos.

9. Véase G. Deleuze, *Foucault*, trad. it. de P.A. Rovatti y F. Sossi, Milán, Feltrinelli, 1987 [ed. or. 1986], pág. 107 [trad. cast.: *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987].

la verdad sea interpretación quiere decir que no hay una verdad neutral, sino cada vez caracterizada en relación a un momento histórico, a una personalidad, a una historia individual determinada. La hermenéutica —como actividad interpretativa y como teoría filosófica— ha de preservarse sobre todo del peligro de considerar estos aspectos personales de la experiencia de la verdad como momentos provisionales, accidentales, que hay que superar en la dirección de la transparencia de la que hablan Apel y Habermas. Una radicalización extrema de las posiciones expresadas hoy por Rorty puede verse en la idea del «complot» que Klossowski pone en el centro de su lectura de Nietzsche.[10] Incluso si se relaciona en términos muy complejos a la idea del eterno retorno como pensamiento selectivo, el complot klossowskiano es una lectura estilística emblemática de las consecuencias éticas del nihilismo nietzscheano, cuyos rasgos se reconocen también en las redescripciones de Rorty. El complot de Klossowski, sin embargo, no puede y no quiere dar lugar nunca al establecimiento de un paradigma, quedándose como una redescripción que, en la medida que responde al principio selectivo del eterno retorno, no funda por definición ninguna estabilidad; mantiene, podríamos decirlo así, el carácter minoritario atribuible al genio artístico y al revolucionario «puro». Pero también para Rorty, en última instancia, lo que cuenta en la propuesta de nuevas redescripciones es el momento poético, o revolucionario —dicho en el sentido de la ciencia revolucionaria de Kuhn— mucho más que cualquier capacidad de fundar concreción histórica y continuidad.[11]

10. Véase P. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso* [trad. cast.: Barcelona, Seix Barral, s. f.]; trad. it. de E. Turolla, Milán, Adelphi, 1981 [ed. or. 1969].

11. Naturalmente es muy simplificador reducir las redescripciones de Rorty, o el complot de Klossowski y las variaciones en los estilos de vida de Foucault, a un denominador puramente estético. Resuenan aquí las voces ya de la herencia existencialista de la autenticidad como único imperativo ético posible en la época del nihilismo; ya, más recientemente, la preocupación «ecológica» en sentido amplio, la misma que se manifiesta en los esfuerzos para salvar las especies animales o vegetales en vía de extinción. A la base de estos esfuerzos está la idea de que la supervivencia de la especie humana en el mundo estuvo asegurada en el pasado por la multiplicidad de culturas, es decir, por las respuestas que ella ha sabido dar a los retos del ambiente. Preservar para el futuro esta multiplicidad parece una condición indispensable de supervivencia. Sobre el significado del complot en Klossowski, y las relaciones que pueden establecerse con Rorty y Foucault, véase también mi ensayo «Il paradigma e l'arcano», en G. Vattimo y M. Ferraris (comps.), *Filosofia '93*, Roma-Bari, Laterza, 1994. págs. 231-250.

Es hasta demasiado fácil —pero probablemente también correcto, pues parece estar en relación con dos modos diametralmente opuestos de entender el sentido de la hermenéutica— obsevar que, si Habermas y Apel insistían exclusivamente, y quizá también moralmente, en la transparencia como sentido y objetivo de la interpretación, Rorty (o Klossowski, o Foucault) acentúa de modo exclusivo, en conexión con su posición antifundamentalista, la irreductibilidad de las redescripciones a cualquier forma de continuidad; lo que es válido parece identificarse aquí con lo nuevo, lo inédito, la propuesta «genial», algo característico del genio de tradición romántica; que vale tanto más cuanto más consciente es de su total inconsistencia e infundamentabilidad (así pues, emparentados por el hecho de ofrecer también redescripciones de sí y del mundo, Heidegger y Nietzsche «valen» menos que Proust, quien, como se diría con una expresión nietzscheana, sabe que es «sólo un poeta, sólo un juglar»).[12] Como en el caso del transcendentalismo habermasiano y apeliano, también aquí tenemos dificultades para reconocer la aspiración constitutiva de la hermenéutica, especialmente la convicción de que la interpretación sea la articulación de una comprensión, es decir, la respuesta a una llamada que proviene del carácter de yecto histórico-destinal en que el estar-ahí es colocado, por decirlo en términos heideggerianos. No sólo las «redescripciones» planteadas por filósofos como Heidegger o Nietzsche, sino tampoco las de los artistas como Proust, son realmente tan irónicas como Rorty las imagina: los filósofos pretenden «fundamentar» de algún modo sus tesis; pero la inderogabilidad que el artista más innovador advierte en su trabajo, y al que tiende la consciencia de la legitimidad de su trabajo y la pretensión de que valga para otros no es una pura y simple fidelidad a sí mismo, una asunción de responsabilidad total y del todo arbitraria.[13] Si el carácter aún metafísico, y por tanto no hermenéutico, de la ética de la comunicación ilimitada se manifestaba en la reproposición de una estructura transcendental de la razón —estructura hallada en los hechos y asumida como norma—, aquí el retorno a la metafísica que-

12. Véase por ejemplo el capítulo 5 del cit. *La filosofia dopo la filosofia*, especialmente págs. 142-143.

13. Recuérdese una vez más la noción de «forma formante» teorizada por Pareyson en su *Estetica*, ya cit.

da señalado con toda evidencia por la vuelta, encubierta pero no demasiado, de una filosofía del genio creador; desde luego, ya no legitimado por algún tipo de enraizamiento en la naturaleza que le dota de sus misteriosas reglas; pero cuando menos implícitamente justificado por una exaltación vitalista de la creatividad, la única que puede explicar por qué es importante que «la conversación continúe».[14]

La única ética que parece coherente con la inspiración antimetafísica de la hermenéutica es quizás la que ha ido formulando, en los años siguientes a *Verdad y método*, Hans Georg Gadamer, a cuyo nombre, por lo demás, se halla unido un movimiento de «rehabilitación de la filosofía práctica».[15] La preminencia de la posición de Gadamer entre las éticas inspiradas en la filosofía de la interpretación (o que pasan comúnmente por éticas hermenéuticas) depende también del hecho de que su teoría parece estar en condiciones de incluir los motivos y las exigencias que se esgrimen en la ética de la comunicación y en la de las redescripciones, y que en ellas están afirmadas unilateralmente. La ética gadameriana es toda ella una afirmación del valor del diálogo, incluso creyendo que el diálogo no ha de modelarse en un ideal de transparencia que, al final, lo haría inesencial; y por lo que se refiere a la novedad de las redescripciones, puede decirse que hace de ella una característica de todo acto interpretativo, como «aplicación» a la situación actual del patrimonio textual heredado (leyes, mensajes religiosos, obras de arte, documentos históricos) constituye un auténtico y único pensable (incremento de) ser. El acento, sin embargo, se pone aquí en la continuidad. Por lo demás, como se recordará, *Verdad y método* reivindica la verdad de la experiencia del arte precisamente partiendo de una crítica del esteticismo y de la consciencia estética, cuyos rasgos se reconocen precisamente en la discontinuidad y en la ahistórica puntualidad temporal, tan emblemáticamente representada por la figura del Don Juan kierkegaardiano. Es justamente la historicidad del estadio ético kierkegaardiano, probablemente, la referencia que ayuda a entender el sentido de

14. Véase el § 3 del capítulo final de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, págs. 337-342.

15. Sobre el conjunto de esta orientación, profundamente ligada a la difusión de la hermenéutica, véase F. Volpi, «Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla "riabilitazione della filosofia pratica"», en C.A. Viano (comp.), *Teorie etiche contemporanee*, Turín, Bollati Boringhieri, 1990, págs. 128-148.

la ética hermenéutica de Gadamer. Junto a Kierkegaard, el autor al que Gadamer más claramente se refiere es a Hegel: la tarea moral es para él algo así a realizar como la eticidad hegeliana, la inserción de la experiencia singular de cada uno en una continuidad de existencia individual, que no se rige más que por la pertenencia a una comunidad histórica, que, como ya se ha dicho, vive en la lengua. La comunidad, a su vez, no es algo cerrado y aislado en un punto del espacio o en un momento de la historia: como el horizonte se mueve con nosotros, así la integración de las experiencias individuales en los horizontes que las sostienen no se concluye nunca, la mediación interpretativa no tiene límites, como no tiene límites la traducibilidad y la conmensurabilidad de las culturas.

No sólo estas posiciones de Gadamer son las más característicamente hermenéuticas en el campo de la ética; son también las que han contribuido más a la popularización de la hermenéutica, a su transformación en *koiné*. Precisamente por ello, es sobre estas tesis de Gadamer sobre las que, sin espíritu polémico, antes bien, continuando el camino abierto por él, se ha de llevar a cabo la radicalización nihilista que aquí pretendemos proponer. Se trata de desarrollar lo que ya se señaló a propósito de la ciencia y el *Lebenswelt*, añadiendo empero otra consideración, a saber, que la idea de una moralidad como recomposición infinita de la continuidad (casi una especie de ampliación y reconstrucción del círculo hermenéutico) parece quedar expuesta al riesgo de concebir la autenticidad de la existencia, o la «vida buena», o la virtud, como también se podría decir, en términos de perfecta integración en una totalidad que, en cuanto tal, sería el bien. Como he tratado de mostrar de manera más amplia en otro lugar[16] hay una vuelta al ideal clásico (predominante en Hegel) de una ética-estética como conciliación armónica del individuo (o de la experiencia singular, o de las comunidades históricas singulares) en un todo «válido» quizá sólo en cuanto presencia desplegada. ¿Estamos muy lejos de la perentoriedad del fundamento metafísico que, para la hermenéutica, es necesario disolver como raíz de la violencia y del olvido del ser?

Es necesario reorientar en sentido nihilista la ética de la continuidad precisamente para evitar un riesgo semejante, que, incluso en

16. Véase el ensayo «La verdad de la hermenéutica», en el Apéndice 1 de este volumen.

este terreno, comportaría una traición de las motivaciones específicas de la hermenéutica y, a la vez, su transformación en una genérica, excesivamente débil, filosofía de la cultura. Probemos, para concluir, de delinear una vez más «qué diferencia supone» la asunción explícita de la vocación nihilista de la hermenéutica en lo que atañe a la ética. Por lo pronto, la legitimidad teórica de nuestro intento está unida ya sea a la exigencia de corresponder a la originaria inspiración antimetafísica (que aquí significa: no podemos quedarnos en el ideal hegeliano de la conciliación con la totalidad), ya sea a la relacionada exigencia de asumir radicalmente la propia historicidad. Sobre esta base, no sólo queda claro que el ideal de la continuidad está históricamente situado —por ejemplo, está ligado al clasicismo de los siglos dieciocho y diecinueve y a sus ámbitos de influencia—; sino también que la continuidad en la cual, asumiendo de cualquier modo tal ideal, se trata de insertar es la continuidad de una historia respecto a la que hemos de arriesgarnos a distinguir un sentido. El sentido de la historia de la modernidad, o de la época del ser al que la hermenéutica ha de corresponder, no parece que pueda definirse de otra manera sino como nihilismo. La ética hermenéutica de la continuidad es, pues, el reclamo para colocar las experiencias aisladas dentro de una red de conexiones que parece orientada en el sentido de la disolución del ser, es decir, de la reducción de la imposición de la presencia. Las argumentaciones que —en conformidad a la versión habermasiana de la ética hermenéutica como ética de la comunicación— necesitamos para reconocer y reivindicar la preferencia moral de una cierta elección, o, con Rorty, para proponer a los otros nuestro sistema de redescripción, no son confiadas a una genérica (transcendental, panorámica) capacidad de insertarse en la continuidad de cualquier tradición, comunidad, tejido social; es que aquí y hoy la ética se expresa como imperativo de la continuidad, pero reconociéndolo se apela también a un sentido específico del aquí y el hoy; a una hipótesis interpretativa acerca del sentido (de la historia) del ser, que parece orientado a un progresivo debilitamiento de la imposición de la presencia.[17]

17. Pero ¿por qué la ética hermenéutica ha de ser una ética de la continuidad? Podría sospecharse que, una vez más, se trate aquí de un retorno del ideal clasicista de la armonía: el bien como belleza de la conciliación lograda, como pertenencia no con-

¿No será más fácil, por ejemplo, desde un punto de vista nihilista, que desde el de Habermas, o el de Rorty, o incluso el de Gadamer, argumentar contra fundamentalismos y comunitarismos que resurgen por doquier en el mundo tardo-moderno? Este ejemplo, que casi se presenta espontáneamente, no hace alusión en absoluto a una implicación accidental. Se puede plantear que la época del fin de la metafísica al que la ética hermenéutica intenta co-responder esté justamente caracterizada, además de por la disolución del principio de realidad en la Babel de las interpretaciones y en la fantasmagoría del mundo tecnológico, también, e indisolublemente, por la difusión de fundamentalismos de toda especie; no es difícil verlos como neuróticas reivindicaciones de identidad y de pertenencia, que reaccionan a la indefinida dilatación de horizontes que la época de la imagen del mundo, en su culminación, lleva consigo. Sin una clara asunción de la propia vocación nihilista, la ética hermenéutica respondería a tal situación sólo con un esfuerzo de contención, como si se tratase sustancialmente de defender un núcleo de valores amenazados y destinados fatalmente a ser trastocados: esto es, mirándolo bien, el tono, la *Stimmung*, con que el humanismo hermenéutico mira a la sociedad técnico-científica. Heidegger enseñó empero que la técnica moderna es la consecuencia directa de la metafísica platónica: lo que no signi-

flictiva a una totalidad. Pero: hablar de una continuidad abierta, que se establece siempre de nuevo en relación a una interpretación arriesgada y no en relación a una idea de sujeto absoluto de tipo hegeliano, muestra que aquí nos hallamos frente a una *Verwindung* de la metafísica, es decir, según el sentido que el término tiene en Heidegger, a una continuación «distorsionada y transformada» de la exigencia de fundamento que guiaba a la metafísica, y que no se puede dejar a un lado como si fuera un hábito abandonado o un error reconocido como tal (pues así se pretendería haber alcanzado la verdad objetiva: repitiendo entonces el error metafísico). Véase también la nota 14 del capítulo cuarto. La continuidad parece ser el único sentido de la racionalidad en la época del nihilismo (y véase el ensayo «Reconstrucción de la racionalidad», en el Apéndice 2 de este volumen): para la metafísica se trataba de establecerse sobre la base última y cierta de los fundamentos primeros; para la hermenéutica nihilista se trata de argumentar de modo que toda interpretación nueva propuesta dialogue con las precedentes, no constituya un salto dia-«lógico» incomprensible. Al final (véanse las conclusiones de este capítulo) el imperativo de la continuidad es el de una racionalidad que no se define en relación a estructuras objetivas que el pensamiento debería y podría reflejar, sino al respeto y a la *pietas* por el prójimo. Por lo cual, sin embargo, la continuidad no puede ser definida abstractamente, sino que ha de referirse a algún prójimo, a los prójimos determinados.

fica, como en alguna ocasión se ha pensado, que hay que llevar hasta Platón la responsabilidad de los daños que ciencia y técnica han producido a la humanidad. Situada en el curso de la historia de la metafísica, la ciencia-técnica moderna, con todas las profundas implicaciones para la vida del individuo y de la sociedad, muestra también una cierta lógica, un hilo conductor al cual podemos apelar para discernir lo que «va» y lo que «no va». En vez de reaccionar a la disolución del principio de realidad con el intento de recuperar la identidad y pertenencia a la vez reaseguradoras y punitivas, se trata de comprender el nihilismo como *chance* de emancipación.

Revelar el mundo como conflicto de interpretaciones quiere decir, sin embargo, también, reconocerse herederos de una tradición de debilitamiento de las estructuras fuertes del ser en cualquier campo de la experiencia. Herederos, y por ello parientes, hijos, hermanos, amigos de aquellos de los que provienen las llamadas a las que queremos co-responder. El pensamiento, que ya no se concibe como reconocimiento y aceptación de un fundamento objetivo perentorio, desarrollará un nuevo sentido de la responsabilidad, como disponibilidad y capacidad, literalmente, de responder a los otros de los que, sin fundamentarse en la eterna estructura del ser, se sabe «proveniente». *Amica veritas, sed magis amicus Plato*, tal vez. ¿Será por casualidad que algunos filósofos (no sospechosos de espiritualismo) hablen hoy de un principio de caridad?[18] Mas, ¿no estaremos así descubriendo simplemente otro valor «metafísico» eterno, para sustituir el valor de verdad? Más probablemente, en cambio, volvemos a encontrar una palabra que se ha dicho autorizadamente dentro de esta tradición, y que, tal vez, sea la más decisiva de entre aquellas que la filosofía, precisamente por fidelidad de donde proviene, habría de reapropiarse. No es ésta, una alusión oscura o numinosa, un ornamento retórico del discurso. En su paso inmediatamente siguiente, la exploración del significado de la hermenéutica para la filosofía habrá de pasar cuentas con la tradición religiosa, a partir de la religión de Occidente.

18. Sobre la historia y el sentido del término, y su uso sobre todo en Derrida, véase el magnífico estudio de D. Sparti, *Sopprimere la lontananza uccide. D. Davidson e la teoria dell'interpretazione*, Florencia, La Nuova Italia, 1994, págs. 53 y sigs.

CAPÍTULO CUARTO

RELIGIÓN

No es casualidad que, desarrollando las implicaciones nihilistas de las propias premisas, la hermenéutica encuentre la caridad, y vuelva a hallar así el propio nexo con la tradición religiosa de Occidente. Sólo es otro modo, probablemente más radical de encontrar —o bien: un modo de radicalizar ulteriormente, en la misma línea encarada con la reflexión sobre la ciencia y la ética— la propia historicidad concreta, la pertenencia a la modernidad.

La hermenéutica pertenece a la modernidad pues sólo sobre la base de la consumación nihilista del principio de realidad, que, en su interpretación, caracteriza a la modernidad, se ponen las bases de su «verdad» (no hay hechos, sólo interpretaciones). Mas la modernidad es hija de la tradición religiosa de Occidente: ante todo, como secularización de esta tradición. La hermenéutica parece ser no sólo una consecuencia (en tanto filosofía que nace de la disolución de la metafísica de la objetividad) de la secularización moderna, sino también, ante todo, un agente determinante: el nuevo modo de leer la Biblia ha tenido un peso decisivo en la ruptura de la unidad católica de Europa, a partir del principio luterano «únicamente las Escrituras», pero también y sobre todo de la exégesis racionalista inaugurada por Spinoza. Cuando Dilthey, en su ensayo *Los orígenes de la hermenéutica*, habla (a propósito de Baur) de la «liberación de la exégesis del dogma»,[1] indica lo que para él es un factor fundamental para el surgimiento de la hermenéutica moderna. Después de Dilthey, y más allá

1. Véase las *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlín, Teubner, 1914 y sigs., vol. V (*Die geistige Welt*), págs. 317-338.

de él, se torna claro que, para llegar a ser una teoría general de la interpretación (y de la existencia como interpretación) la hermenéutica ha de cesar de identificarse como una serie de reglas para la comprensión de una categoría especial de textos en relación a los cuales permanece siempre como una pura técnica, subordinada e instrumental, cuya carga depende en su totalidad del peso asignado al texto mismo. Desde el punto de vista de la hermenéutica, entendida exclusivamente como instrumento de exégesis bíblica, la verdad de la existencia es ante todo la historia revelada de creación-pecado-redención, y sólo por ello es importante entender, interpretando, la palabra de Dios consignada en la Escritura. En este marco no parece posible que pudiera nacer una tesis nihilista como aquella que nos parece característica de la hermenéutica en sentido filosófico, según la cual no hay hechos sino sólo interpretaciones.

El nexo entre desarrollo de la hermenéutica y emancipación del dogma (en otros términos: hacia una consideración del texto sagrado como un texto entre otros) por lo demás parece bastante obvio, si se piensa todo el peso que ha tenido, en la lectura moderna de la Biblia, la mentalidad racionalista que se expresa de modo emblemático en el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, y que además, tiene claros precedentes ya en la hermenéutica literaria más antigua (pienso en la interpretación alegórica en las empresas de los dioses homéricos, que se dibuja en la filosofía griega precisamente en relación a la exigencia de salvar lo divino de la irracionalidad del mito).[2] En suma: la hermenéutica moderna se desarrolla sobre un robusto trasfondo racionalista, aunque no siempre tan extremo y explícito como el spinoziano, y parece, pues, del todo natural considerarla, junto a Dilthey, como un aspecto del movimiento general de secularización que caracteriza a la modernidad. Lo que parece hacer difícilmente explicable el «reencuentro» de la tradición religiosa cristiana que habíamos creído ver asomarse en la conclusión del discurso sobre la ética hermenéutica y el «principio de caridad».

El esquema de Dilthey sitúa el desarrollo de la hermenéutica en

2. Véase sobre esto la introducción de mi *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milán, Mursia, 1985 [ed. or. 1967], con la bibliografía allí citada. Y naturalmente, también para las observaciones que siguen, la *Storia dell'ermeneutica* de Ferraris, Milán, Bompiani, 1988.

un marco que, según las palabras de Gadamer, no puede definirse de otra manera que como «iluminismo historiográfico».[3] Precisamente las dificultades ínsitas en esta perspectiva —que está aún profundamente marcada por la referencia a las ciencias de la naturaleza, asumidas como modelo metódico indiscutible, aun con todas las diferenciaciones— explican también la incompletud esencial de la teoría y de muchos escritos de Dilthey sobre el tema. La siguiente radicalización ontológica heideggeriana de la relación entre temporalidad e historicidad de la existencia ha permitido liberar a la hermenéutica del peso de tal modelo metódico. Desde el punto de vista que ha hecho posible la analítica existencial de Heidegger, que se encuentra, por ejemplo, y ante todo, en la base de la hermenéutica de Gadamer, la historia de la modernidad es más bien la historia de la imposición de una concepción cientificista de la verdad, por lo tanto, historia del progresivo afirmarse de la ilustración; pero también historia de un proceso en el que se ha perdido la consciencia del carácter esencialmente interpretativo de todo nuestro conocimiento de lo verdadero. El desarrollo de la hermenéutica ha seguido, durante un cierto trecho y en algunos de sus aspectos, la afirmación de la ilustración: en el mismo Schleiermacher (que, al menos según Gadamer, piensa la interpretación como una identificación con el objeto que hay que comprender, por consiguiente, todavía en términos de fidelidad objetiva); y en Dilthey (que busca para la comprensión un método capaz de garantizar aún una validez de tipo científico). Mas ya sea por las contradicciones no resueltas y la insuficiencia global de teorías como éstas, ya sea, sobre todo, por la permanencia de posiciones hermenéuticas más fieles a la experiencia interpretativa que no puede reducirse nunca a los términos de reflexión objetiva (Gadamer, como es sabido, encuentra las bases de la teoría de la verdad hermenéutica en la idea hegeliana de experiencia de la consciencia), justifican la tesis de que la hermenéutica, en tanto que no identificada con la afirmación de la ilustración (como efectivo esclarecimiento de la razón; o incluso sólo como errónea teoría de la verdad), sea por el contrario una especie de corriente minoritaria que sobrevive en la cultura moderna y que vuelve a recobrar vigor a partir de Heidegger y, antes de él, de la fenomenología y de la meditación del conde Yorck.

3. Véase H.G. Gadamer, *Verdad y método*, cit., págs. 277-304.

No es el momento de reconstruir aquí todo este proceso, ilustrado por Gadamer en la amplia sección histórica (la segunda) de *Verdad y método*. Era necesario recordarlo sólo porque, una vez más, como en el caso de los temas afrontados en los capítulos precedentes, es en las posiciones de Gadamer donde podemos encontrar las bases de una posible teoría estándar de la hermenéutica sobre el problema de la religión, según líneas ampliamente compartidas —aunque raramente enunciadas temáticamente— además de por Gadamer, por Pareyson y Ricoeur (pero no por Rorty). Con esta (repitámoslo: a menudo implícita) teoría estándar, la hermenéutica se presenta como un pensamiento fundamentalmente amigable en las confrontaciones con la religión, ya que, con su crítica de la idea de verdad como conformidad verificable de proposición y cosa, elimina también las bases de las negociaciones racionalistas, empiristas, positivistas, incluso hasta idealistas y marxistas, de la posibilidad de la experiencia religiosa. Quizá no ofrezca ningún argumento positivo para recomendar una visión religiosa de la vida, pues nada contiene que se asemeje a los *preambula fidei* de la tradición escolástica; pero sí es cierto que liquida las bases de los principales argumentos que la filosofía ha planteado a favor del ateísmo.

Parece que todo esto sea un tanto vago y genérico. También en el caso del problema de la religión, como en el de la relación con la ciencia moderna —del que hemos partido—, la hermenéutica contemporánea parece únicamente, o sobre todo, una teoría que libera a la razón de la esclavitud del ideal científico de la objetividad, pero únicamente para abrir el camino a una filosofía de la cultura cuyos límites (y su sentido) terminan por perderse. Habiendo liquidado, sobre todo gracias al mérito de Heidegger, el ideal metafísico de la verdad como conformidad, la hermenéutica proporciona una plausibilidad renovada a la religión, o también al mito, independientemente de toda justificación historicista de impronta hegeliana (que la consideraría una etapa necesaria, hoy superada aunque conservada en su contenido esencial, por el desarrollo de la razón). Desde este punto de vista, puede perfectamente considerarse otro signo de la invasión de la *koiné* hermenéutica su difusión en la publicista filosofía reciente, sobre todo italiana,[4] pero

4. Pienso especialmente en ciertos escritos de M. Cacciari como *L'angelo necessario*, Milán, Adelphi, 1986 [trad. cast.: *El ángel necesario*, Madrid, Visor Distribuciones, 1989]; también en *Dell'inizio*, Milán, Adelphi, 1990.

no es la única, por el uso de términos y nociones propios de la tradición mitológica y religiosa de Occidente, retomados fuera de su contexto original sin ninguna justificación teórica explícita. Se trata probablemente de una tendencia que proviene de la herencia de pensadores como Franz Rosenzweig o Walter Benjamin, profundamente enraizados en la tradición hebrea, en los que, sin embargo, (al menos en el primero de ellos) no carece totalmente de explícitas motivaciones sistemáticas. Y que tal vez se legitima por la asunción implícita de la necesidad, para la filosofía, de dialogar con la poesía —que haría así de conducto entre el mito religioso y el pensamiento racional, según un esquema por lo demás bien documentado en la historia de la cultura occidental, y quizás (véase el capítulo siguiente) más significativo de lo que se pueda creer también para una radicalización nihilista de la hermenéutica—. Otro motivo de la difusión de terminología mitológico-religioso-poética en la prosa filosófica actual hay que buscarlo en el peso de modelo, o de repertorio de figuras, que ha asumido el psicoanálisis: en su forma junguiana, habla explícitamente de politeísmo;[5] y precisamente de politeísmo hablan a menudo, en un sentido muy cercano a la hermenéutica entendida como filosofía de la cultura, aquellas teorías que intentan reivindicar el valor de las ciencias del espíritu.[6] Por último, es probable que la crítica hermenéutica del ideal objetivador de la verdad conduzca al reconocimiento del carácter esencialmente metafórico de todo lenguaje, lo que justifica la renuncia a todo propósito de reducción de las metáforas (mito, poesía, etc.) en el discurso «propio», que sería el característico del *logos* filosófico (una posición que puede encontrarse explícitamente en autores «hermenéuticos» como Paul Ricoeur y Jacques Derrida).

Pero todo ello, con los distintos grados de complejidad y de ri-

5. Véase, además de los escritos más fundamentales de J. Hillman, como *Il mito dell'analisi*, trad. it. de A. Giuliani, Milán, Adelphi, 1979 [ed. or. 1972] y *Revisione della psicologia*, trad. it. de A. Giuliani, Milán, Adelphi, 1983 [ed. or. 1975], también el volumen de D.L. Miller y J. Hillman, *Il nuovo politeismo. La rinascita degli dei e delle dee*, trad. it. de M. Bonacci y P. Donfrancesco, Milán, Ed. di Comunità, 1983. Véanse también varios capítulos del *Trattato di psicologia analitica* dirigido por A. Carotenuto, 2 vols., Turín, Utet, 1992.

6. Véase especialmente el ensayo de 1978 «Lode del politeismo. A proposito di monomiticità e polimiticità» de O. Marquard, en las págs. 91-116 del volumen *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 1981.

queza de «asociaciones» a que puede dar lugar, se reduce por fin (y aquí no renunciamos a pasar a lo «propio»...) a la consideración de la hermenéutica precisamente como una filosofía «negativa», tal vez también en un sentido del término remotamente semejante al schellinguiano, es decir, a un pensamiento que libera la «positividad» de los discursos mitológicos, religiosos, poéticos, de los obstáculos del ideal racionalista de la verdad como objetividad.

¿Únicamente, de nuevo, esta liberación es, a su vez, el reconocimiento (metafísico) de que la realidad es plural, que hay muchas maneras, irreductibles entre sí, de decir la verdad, sin que ninguna instancia suprema las legitime y las garantice? Sentimos resonar aquí dos expresiones arquetípicas de la tradición filosófica y religiosa de Occidente: el *to on léghetai pollachôs* (el ser se dice de muchas maneras) de Aristóteles, y el «multifariam multisque modis olim loquens Deus patribus in prophetis» de san Pablo[7] —sacados (o, por lo menos, metaforizados) fuera de su contexto: que en el primer caso es la idea aristotélica de substancia, en el segundo, la de un acontecimiento clave (la encarnación del hijo de Dios) que confiere sentido a los múltiples eventos que lo han precedido y que lo seguirán—. En cualquier caso, es entre estos dos extremos como se despliega el problema no sólo de la relación de la hermenéutica con la tradición religiosa, sino también el de su significado filosófico conjunto. ¿Es posible, como parece ocurrir hoy en la *koiné* hermenéutica, retomar la noción aristotélica de la plurivocidad del ser sin el apoyo de la substancia —por tanto, sin jerarquía, sin un «primer analogado» (otra vez, un significado «propio»), sin una instancia metafísica suprema—? El sentido de ontología nihilista que aquí nos esforzamos por reconocer a la hermenéutica es, antes bien, el resultado de una «contaminación» del pluralismo aristotélico con el «historicismo» paulino. Es decir: el pluralismo ontológico aristotélico, aun despojado de la referencia básica a la substancia, queda como una tesis metafísico-objetivista (se dice el ser de muchas maneras, porque el *es* de muchas maneras irreductibles, sin duda, pero sin embargo enunciado unitariamente en la única proposición descriptiva que lo «refleja» en su pluralidad), que

7. La expresión de Aristóteles se halla en *Metafísica*, IV 2 1003 a 33; la frase de san Pablo («Multifariam, multisque modis olim loquens Deus patribus in prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis in Filio») está en *Carta a los hebreos*, 1, 1-2.

para la hermenéutica, como habíamos argumentado más arriba, resulta contradictoria e insostenible. El camino para salir de esta contradicción nos ha parecido el de colocar la misma afirmación sobre la plurivocidad del ser —o, en nuestros términos, sobre el carácter interpretativo de toda experiencia de la verdad— en el marco de una historia del ser (interpretada) como historia del debilitamiento de sus estructuras fuertes. De este modo, la pluralidad de sentidos del ser se da, más bien, en un marco como el dibujado por san Pablo.

¿Se trata sólo de una analogía, una vez más de un deslizamiento metafórico, justificado por la emancipación de la metáfora de la esclavitud de lo propio que justamente promueve la hermenéutica? El encuentro de la ética hermenéutica con el «principio de caridad» no sería otra cosa, desde este punto de vista, que un aspecto de este deslizamiento; nada más que otro recurso de la prosa filosófica a las imágenes religioso-poéticas hecho posible por la emancipación del pensamiento del ideal de la objetividad. Mas aquí se presenta una enésima configuración de la contradictoriedad de la hermenéutica entendida en el sentido amplio y vago de *koiné*. Precisamente mientras teoriza su propia constitutiva historicidad, ¿la hermenéutica declararía que piensa tal historicidad mediante un modelo que reconoce pertenecer a la propia historia y que, sin embargo, asume libremente como un instrumento conceptual disponible y utilizable «sin consecuencias», sin ninguna responsabilidad particular? ¿Se puede, en suma, hablar de ángeles, santísima trinidad, encarnación, redención, sin plantearse el problema de qué relación asumimos con el sentido «dogmático» que estos términos han tenido en la tradición que nos los ha transmitido?

Lo que aquí se trata de reconocer se puede formular en los términos siguientes. Contrariamente a la idea diltheyana (pero ampliamente difundida en las concepciones ilustradas de la modernidad) de que la hermenéutica se desarrolla en su forma de filosofía «general» sobre la base de una emancipación de los vínculos dogmáticos que dominaban su versión de la técnica al servicio de la exégesis bíblica, se trata de reconocer que ella puede encontrar el propio sentido auténtico de ontología nihilista solamente si recupera el nexo substancial, de proveniencia, que la liga a la tradición religiosa judeo-cristiana en tanto que tradición constitutiva de Occidente. Una vez más, con otras palabras: la hermenéutica filosófica moderna

nace en Europa no sólo porque aquí hay una religión del libro que concentra la atención en el fenómeno de la interpretación; sino porque esta religión tiene como base la idea de la encarnación de Dios, que concibe como *kenosis*, como disminución y, traduciremos nosotros, debilitamiento.

Puesto el acento —sin embargo, no de manera arbitraria— en la encarnación como *kenosis*, se resuelve así también el problema, que se abre de esta forma a la plurivocidad aristotélica inseparable a la referencia a una instancia base, la de la substancia (a la que no se evita si se enuncia, siempre metafísicamente, la plurivocidad como fundada en la *estructural* multiplicidad del ser), si se sustituye por la plurivocidad «profética» enunciada por san Pablo. También aquí, así parece, permanece constante una instancia fundante que, en un sentido recogido en la idea hegeliana de *Aufhebung* (la superación dialéctica), conserva y suprime al mismo tiempo la verdad de las profecías. Desde tal perspectiva de raigambre hegeliana, Jesucristo no desmiente a los profetas, revela su verdadero sentido al mismo tiempo que, sin embargo, muestra sus límites, haciéndolos inesenciales, inactuales; su verdad es tal sólo porque él la ha realizado con su vida y la revela con sus enseñanzas. Una vez más, Dios y Jesucrito son pensados aquí, iluminados por una idea de verdad, como el desplegarse objetivo de una evidencia que, haciéndose definitiva, hace superflua la interpretación. Téngase en cuenta que este esquema actúa, más o menos secretamente, también y sobre todo, sobre el perfil disciplinar de la historia de la iglesia (pienso aquí sobre todo, pero no únicamente, en la iglesia católica): la revelación se concluye de algún modo con la venida de Jesús, el canon de la Escritura se ha cumplido, la interpretación de los libros sagrados compete, en última instancia, sólo al papa y a los obispos. Pero junto a esta visión dogmático-disciplinar del acontecimiento de la revelación, que nos aparece en definitiva denegada por una profunda sujeción a la metafísica objetivista, corre en la historia del cristianismo un filón de pensamiento totalmente distinto, que puede con todo el derecho llamarse joaquinita: fue Joaquín de Fiore quien habló de una tercera edad en la historia de la humanidad y en la historia de la salvación, el reino del Espíritu (después del del Padre, el Antiguo Testamento, y el del Hijo), en el que emerge cada vez más el sentido «espiritual» de la Escritura, y la caridad ocupa el lugar de la disciplina. Más que de seguir a Joaquín, sin embargo, aquí

se trata de tomar en serio la *kenosis*.[8] A esta tradición, en sentido muy amplio, joaquinita, se pueden acercar las páginas de Schleiermacher en las que se expresa el sueño de una religión en la que cada uno pueda ser el autor de su propia Biblia;[9] o las de Novalis, en las que a una revalorización de los aspectos «estéticos» de la religiosidad (las imágenes, la Madonna, los ritos) acompaña el mismo sueño de un cristianismo que ya no es dogmático ni disciplinar.[10] Sólo la alianza entre el rigor ilustrado del racionalismo antirreligioso y el rigor disciplinar de la iglesia ha situado, en general, estas perspectivas en los márgenes del pensamiento moderno, como si se redujeran a un intento de identificar la religión con una genérica religiosidad «natural», esteticista, sentimental, a lo que, en cambio, habría que oponer la «verdadera» esencia de la religión como experiencia del encuentro con un Dios «totalmente otro», que como tal no amenaza, en el fondo, la compacidad de la racionalidad soñada por los ilustrados ni la radicalidad disciplinar, inaccesible a cualquier secularización, impuesta por los dogmatismos de la iglesia.

Reconocer la pertenencia de la hermenéutica a la tradición religiosa de Occidente —no sólo en tanto dicha tradición, fundada como está sobre una revelación escritural, orienta el pensamiento al reconocimiento de la centralidad de la interpretación; ni únicamente porque, liberando el pensamiento del mito de la objetividad, la hermenéutica, por su parte, abre la vía para prestar atención a los múltiples mitos religiosos de la humanidad; sino que, en términos substanciales, de vínculo entre ontología nihilista y *kenosis* de Dios— significa también encontrar tales problemas de reinterpretación del sentido del cristianismo en nuestra cultura—. Si se descubre que la hermenéutica está profundamente emparentada con la dogmática cristiana,

8. Cuya doctrina mística tiene un sentido que es todo menos unívoco; y que, sin embargo, quizá también por ello, ha dejado huellas en casi toda la historia del pensamiento europeo de los siglos siguientes: véase sobre esto H. De Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiori*, 2 vols., trad. it. de E. Guerriero, Milán, Jaca Book, 1981-1984 [ed. or. 1979-1981]. Y la reciente edición, con traducción italiana, de *Enchiridion super Apocalypsim: Sull'Apocalisse*, a cargo de A. Tagliapietra, Milán, Feltrinelli, 1994.

9. Véase F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi sulla religione* (en *Werke*, ed. a cargo de O. Braun y J. Bauer, 4 vols., Leipzig, 1910-1913; impresión fotostática, Aalen, Scientia, 1967, II, pág. 283).

10. Véase Novalis, *La cristianità ossia l'Europa* [1779; pero se editó en 1826].

tal parentesco no dejará intactos ni el sentido de la hermenéutica ni el de la dogmática. Por lo que se refiere a esto último, lo que aquí no podemos señalar más que de forma totalmente sumaria, puesto que no es nuestro tema principal, el parentesco con la hermenéutica produce un repensamiento crítico de su carácter disciplinar: la «derivación» nihilista que la hermenéutica lee en el «mito» de la encarnación y de la crucifixión no se detiene con la conclusión del paso por la Tierra de Jesús, sino que prosigue con el descenso del Espíritu Santo y con la interpretación de la revelación por parte de la comunidad de creyentes. Según la línea que, sin ninguna pretensión de exactitud filológica, pretendo llamar joaquinita, el sentido de las Escrituras, en la edad abierta por el descendimiento del Espíritu Santo, deviene cada vez más «espiritual», y, por lo tanto, menos ligado al rigor de definiciones dogmáticas y de estrictas observaciones disciplinarias. No es difícil ver cómo sobre esta base se pueden leer tantos conflictos que, también y sobre todo recientemente, han enfrentado la (las) comunidad(es) de creyentes con la jerarquía eclesiástica, sobre todo católica, en puntos específicos de ética y también en un sentido amplio, de dogmática (por ejemplo, en la cuestión del sacerdocio femenino, que no sólo es una cuestión de moral): por lo pronto, la jerarquía eclesiástica reivindica el «auténtico» significado del mensaje cristiano contra aquellas que le parecen interpretaciones secularizadas, que actualizan tales mensajes, además de tenerlas por mórbidas y conciliadoras. Más o menos las mismas cosas que se han dicho tantas veces contra la religiosidad de Schleiermacher y de Novalis.

Pero, ¿la misma secularización no será por el contrario una «deriva» inscrita positivamente en el destino de la *kenosis*? Esta pregunta es la que, en última instancia, nos lleva, en tanto que atañe al sentido de la dogmática cristiana, al reconocimiento del parentesco «substancial» con la hermenéutica. Que se beneficiará, al ir en esta dirección, de las teorías sobre la violencia y lo sagrado propuestas por René Girard[11] —aunque él no las dirija (en el fondo no se entiende muy bien por qué) en este sentido—. Girard, resumiendo de forma aproximada, ve las religiones naturales fundadas sobre una concep-

11. Me refiero sobre todo a escritos como *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983 [ed. or. 1972]; y *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* [ed. or. 1978].

ción victimaria de lo sagrado: cuando explotan graves conflictos dentro de la comunidad, el modo de curarlos se asienta en concentrar en un único chivo expiatorio la violencia que, de otro modo, se desencadenaría entre todos. Puesto que el chivo expiatorio funciona de manera efectiva en la reducción de la violencia, asume también un carácter sagrado, divino. Antiguo y Nuevo Testamento, sin embargo, tienen el sentido de desvelar la mentira de lo sagrado natural violento. Jesús, significativamente, es aquel que muere no porque sea una víctima perfecta, tal como ha sido entendido siempre, sino porque es portador de un mensaje radicalmente enfrentado a las más profundas convicciones (sagradas-victimarias) de todas las religiones «naturales». El carácter extraordinario de su revelación (lo sagrado no es la violencia sacrificial, Dios es amor) demuestra, entre otras cosas, que él no podía ser únicamente hombre.

Girard, como he dicho, no se encamina a la ampliación de sus tesis en una real y propia teoría de la secularización como destino auténtico del cristianismo (y no como abandono y negación de él). Pero hay buenas razones para llevar a cabo tal ampliación: para empezar, la historia de la modernidad europea, que sería demasiado ingenuo y esquemático concebir como emancipación de la tradición cristiana, mientras bajo muchos aspectos —desde la economía capitalista (según las conocidas tesis de Max Weber) a la transformación del despotismo en estado constitucional y en democracia, a la general «humanización» de las relaciones interpersonales (así, precisamente el humanitarismo que Nietzsche despreciaba tanto, y que, más recientemente, Foucault ha entendido como una manera refinada de afirmar una sutil estructura disciplinar de la sociedad)— no puede pensarse sino como una «aplicación», desde luego no literal, quizás distorsionada, de la herencia cristiana (y, antes que ella, hebraica). Dejando de lado las posiciones que rechazan la misma idea de la modernidad como secularización (pienso en Blumenberg)[12] —y que a nosotros nos parecen insostenibles debido a una consideración insuficiente del enraizamiento histórico de la modernidad en la herencia antigua y medieval—, las objeciones que, en general, sobre todo por parte de los creyentes, se levantan contra esta visión de la secularización como destino «propio» del cristianismo se refieren a la posibili-

12. Véase H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* [ed. or. 1966].

dad de establecer un criterio que permita distinguirla de fenómenos que no se limitan a aplicar, aunque sea de manera equivocada, la herencia cristiana, sino que se sitúan explícitamente fuera o contra ella. Y bien, precisamente aquí habríamos de encontrar el «principio de caridad» que, quizá no por casualidad constituye el punto de encuentro entre hermenéutica nihilista y tradición religiosa de Occidente. No hay ningún límite «objetivo» de la secularización; el agustiniano «ama et fac quod vis» vale también para la interpretación de las Escrituras. El sentido del reconocimiento del parentesco de la hermenéutica nihilista, para la dogmática cristiana (indicamos así los contenidos de la revelación neotestamentaria), es el manifestarse de la caridad como único contenido decisivo del mensaje evangélico.

Pero todo esto —las consecuencias del «parentesco» vistas desde la posición dogmática, es decir: qué pasa con la fe de un cristiano creyente que «cree» también en la hermenéutica en la versión radical propuesta aquí— no constituye nuestro tema principal. Que ahora, si bien no enfrentado a intentos «panorámicos» (hermenéutica y ciencia, hermenéutica y ética, hermenéutica y religión...), queda orientado a clarificar las implicaciones de la filosofía de la interpretación liberada de los equívocos metafísicos para el modo de pensar la relación filosofía-religión. Justamente en nombre de la exigencia de no recaer en el objetivismo metafísico, nos parece que esta relación no podría configurarse ni como la pura y simple legitimación de nuevo del mito religioso (con el *to on léghetai pollachôs* de Aristóteles como base, separado —mas, ¿con qué derecho?— de la referencia basilar a la substancia), ni como reconocimiento del mito y de la religión como etapas necesarias de un desarrollo de la razón hacia la propia madurez (historicismo hegeliano).

En lugar de estos dos tipos de relación, tratamos aquí de configurar otro que se tome más en serio, por así decirlo, la pertenencia de la hermenéutica a la modernidad, concebida también y ante todo como secularización de la herencia religiosa de Occidente. La idea de secularización, sin embargo, tomada en consideración en relación con la hermenéutica, aparece menos unívocamente definible de lo que en general pueda creerse: más bien paradójicamente, en efecto, la hermenéutica, que acaso en sus orígenes ilustrados muestra una inspiración desmitificadora y racionalista, conduce después, en el pensamiento contemporáneo, a la disolución del mismo mito de objetivi-

dad (es el sentido de la desmitificación radical llevada a cabo por Nietzsche)[13] y la «rehabilitación» del mito y de la religión. Esta paradoja es, en el fondo, la que —si se quisiera poner en forma de rigurosos pasajes lógicos todo el discurso realizado hasta aquí en este capítulo— llama la atención sobre la relación más intrínseca que une la hermenéutica con la tradición cristiana: el nihilismo «se parece» demasiado a la *kenosis* porque sólo se puede ver en tal semejanza una coincidencia, una asociación de ideas. La hipótesis en la que desembocamos es la de que la hermenéutica misma, como filosofía que lleva consigo ciertas tesis ontológicas, es fruto de la secularización como continuación, prosecución, «aplicación», interpretación, de los contenidos de la revelación cristiana, y antes que cualquier otro, del dogma de la encarnación de Dios. Si así se entiende cómo y por qué la hermenéutica no puede ser una filosofía amigable hacia la religión únicamente en el sentido del *to on léghetai pollachôs* aristotélico, no está tan claro cómo y por qué su relación con la religión no se identifica con una posición de tipo hegeliano: para la cual la herencia religiosa cristiana es interpretada, esto es, *aufgehoben*, sobrepasada en su forma y conservada en su contenido, por la racionalidad del discurso filosófico, que dice la verdad definitiva. Al menos son dos las razones por las que no es válida para la hermenéutica esta relación hegeliana de *Aufhebung*: presupone siempre el ideal de la objetividad, que en su coincidir final con el sujeto hace posible hablar de una verdad definitivamente alcanzada. En segundo lugar, o sólo según un punto de vista distinto, ¿cómo la *Aufhebung* podría ser nunca lo que se verifica como prosecución de una tendencia «kenótica» que pertenece desde el comienzo al mismo contenido de la revelación? No parece, en suma, que pueda pensarse en la superación hegeliana si no es desde una perspectiva de crecimiento, enaltecimiento (precisamente uno de los sentidos de *aufheben*), apropiación: que son todo lo contrario de la *kenosis* divina de la que habla el Evangelio.

En última instancia, la apropiación filosófica de la verdad de la

13. El trabajo de revelación de los trasfondos «humanos, demasiado humanos» de todos los sistemas metafísicos, morales, en suma de las verdades eternas, acaba en Nietzsche con la disolución del mismo valor de verdad; véase sobre esto mi *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milán, Bompiani, 1994 [ed. or. 1974], págs. 71 y sigs.

religión se convierte por siempre en una ley para la filosofía, para la razón que se reconcilia consigo misma; la *kenosis* que acaece como encarnación de Dios y por último como secularización y como debilitamiento del ser y de sus estructuras fuertes (hasta la disolución del ideal de verdad como objetividad) se convierte, en cambio, en una «ley» de la religión, al menos en el sentido de que no es el sujeto el que decide empeñarse en un proceso de expoliación y de interminable aniquilación, sino que a este empeño se encuentre llamado por la «cosa misma». La idea, que rige la hermenéutica, de pertenencia del intérprete a la «cosa» que hay que interpretar, o, más en general, al juego de la interpretación, refleja, expresa, repite, interpreta esta experiencia de la transcendencia. La dificultad de encontrar el término para decir la relación entre la experiencia hermenéutica de la pertenencia a la cosa misma y la experiencia religiosa de la transcendencia, confirma que no es un simple salirse de las tradicionales configuraciones metafísicas de la relación filosofía-religión (la «aristotélica» del pluralismo ontológico; y la hegeliana de la *Aufhebung*). Por lo demás, sin embargo, según otra enseñanza bien clara de Heidegger, también en este caso, en las confrontaciones con la tradición metafísica no se puede establecer más que una relación de *Verwindung*:[14] de aceptación resignada, de prosecución, de (dis)torsión. Lo que aquí quiere decir que no hemos de sorprendernos si, en el esfuerzo de pensar la relación desde el punto de vista de la hermenéutica, encontramos de nuevo también algunos aspectos de las dos configuraciones metafísicas ahora recordadas. Efectivamente, pensándose como heredera de la modernidad, y por lo tanto de la secularización que en ella se pro-

14. Es el término que Heidegger adoptará para indicar la relación que, según él, el pensamiento mantiene con la metafísica: la cual es reconocida en su carácter de olvido del ser; por lo tanto, quedaría «superada» (*überwunden*); pero puesto que no se trata de corregir el error de la metafísica con una visión más objetivamente verdadera de cómo están las cosas, la salida de la metafísica se revela más complicada. No tenemos delante una objetividad que, una vez descubierta en lo que es realmente, esté en condiciones de darnos el criterio para cambiar nuestro pensamiento; la idea de que la metafísica pueda apartarse como un error o un hábito gastado no puede sostenerse. Lo que podemos hacer para «salir» del olvido metafísico del ser sólo es una *Verwindung*: término que, manteniendo incluso un nexo literal con la *Überwinden*, la superación, significa empero, en su uso: remitirse de una enfermedad llevando aún sus secuelas, resignarse a lo que venga. Sobre esto véase Heidegger, *Conferencias y artículos*, cit.; y el último capítulo de mi *El fin de la modernidad*, cit.

duce, la hermenéutica piensa también la propia relación con la tradición religiosa como una proveniencia histórica que algo tiene de la superación dialéctica hegeliana: en la secularización que es la hermenéutica misma, el contenido de la revelación cristiana se mantiene asumiendo empero formas diversas. Por otro lado, precisamente porque no está dirigido por el ideal de la autotransparencia final y por la plena reapropiación, este proceso es sólo liberación de la pluralidad de los sentidos del ser, según la línea que habíamos llamado por pura comodidad aristotélica.

No conseguimos ir mucho más allá de este punto: la liberación de la pluralidad de los mitos, y por lo tanto la legitimación de nuevo de la religión de la que es portadora la hermenéutica, acaece sólo en virtud de un proceso de secularización inaugurado por el relato de la *kenosis* de Dios en la encarnación. Si esta pluralidad fuera legítima sólo a la luz de una multivocidad estructural del ser mismo, no podríamos en realidad mantenerla verdaderamente como tal: en Aristóteles no se puede prescindir de la substancia; e incluso la afirmación pura y simple de la multivocidad irreductible del ser sería siempre objeto de una afirmación metafísica «unitaria». Traducido para lo que aquí nos interesa: cuando, como ocurre a menudo, la filosofía, y en particular la hermenéutica, declara que hay muchos modos de tener experiencias de la verdad, así pues, por ejemplo, que existe el mito como «otra» vía junto al *logos*, dice esto siempre como *logos*, que se afirma así implícitamente como instancia superior; ha de nacer aún un mito o una religión que teorice la posibilidad, junto a sí y con iguales derechos, de la filosofía.

La filosofía puede ser aquello que es —filosofía no metafísica del carácter esencialmente interpretativo de la verdad, y por ello ontología nihilista— sólo en cuanto heredera del mito cristiano de la encarnación de Dios. Tal vez el único filósofo hermenéutico que ha ofrecido los instrumentos para pensar radicalmente esta condición haya sido Luigi Pareyson, que ha concebido la filosofía como hermenéutica de la experiencia religiosa,[15] para la cual utilizaba, sin ninguna pre-

15. Me refiero aquí y en lo que sigue a los escritos pareysonianos del último período, empezando por el importante ensayo «Filosofia ed esperienza religiosa», publicado en el *Annuario filosofico* de 1985 (Milán, Mursia, 1986) págs. 7-52, a punto de ser publicado de nuevo junto a otros textos de los últimos años, en el volumen *Ontologia della libertà*,

tensión desvalorizadora, el término mito. La filosofía, para él, no puede sino reflexionar sobre la experiencia de una transcendencia que se da originariamente en la forma de mito, es decir, como presencia «simbólica» de lo divino en lo visible. El carácter mítico del encuentro con la transcendencia no depende de la tosquedad de las facultades del hombre aún no educado en el pensamiento racional; depende de la esencia misma de lo transcendente, que se revela únicamente en una forma que habla a todo el hombre, que lo implica en su naturalidad, que se le «impone» en formas no apropiables, como es el caso del mito, de la poesía, de los lenguajes densamente cargados de imágenes y de emociones. Pero que lo transcendente se dé así y no sólo por la inmadurez de las facultades humanas es algo que aprendemos sólo de la encarnación de Dios en Jesucristo. Cristo —al menos así me parece que puedo desarrollar las premisas de Pareyson— no es únicamente un caso especial del «tipo» revelación sensible de Dios; es él el que hace posible, con su reencarnación, toda manifestación de lo divino en símbolos. Cristo no desmiente los mitos y las historias de los falsos y mentirosos dioses; por vez primera los hace capaces de significar realmente lo divino. Si hemos de tomarnos en serio el uso del término símbolo, que Pareyson retoma en su significado schellinguiano, para indicar, en contraposición a la alegoría, la presencia plena de lo simbolizado en su manifestación sensible,[16] no podremos pensar siquiera que Cristo abre la vía para reconocer a los mitos antiguos el carácter de verdades parciales, provisorias, hoy ya inactuales desde su llegada; para lo que sería más adecuado precisamente el término alegoría.

---

en curso de publicación por Einaudi, Turín. Releyéndolo hoy, reparo que en el ensayo citado Pareyson no confiere a Jesús la centralidad —para la «fundación» del mito y del símbolo— que a mí me parece deducible de sus premisas. Pero quizá esté aquí la raíz del hecho por el cual él, después, no avance demasiado por el camino de la secularización como yo creo que hubiera debido y podido hacer. Desde el punto de vista de las tesis que aquí propongo, todo ello señalaría en Pareyson el predominio aún del Dios del Antiguo Testamento. Pareyson habla más explícitamente de cristianismo en el ensayo «La filosofia e il problema del male», publicado en el mismo *Annuario* el año siguiente, pero en términos que no parecen relevantes para el problema específico de la relación de Jesucristo con los «otros» mitos. Véase sobre esta cuestión el análisis un poco más puntual en el cap. «Ermeneutica e secolarizzazione», incluso en mi *Etica dell'interpretazione,* cit., págs. 49-62.

16. Véase *Filosofia ed esperienza religiosa*, cit., págs. 19-27.

Las consecuencias de estas premisas, que Pareyson no ha querido o podido desarrollar plenamente, son densas y complejas. No se trata tanto de revalorizar las mitologías antiguas usando paradójicamente el Evangelio como instrumento de legitimación. Sino de volver a pensar, más concretamente, la secularización del cristianismo en la forma de una liberación de la pluralidad de los mitos, no sólo los antiguos sino también y sobre todo de las religiones con las que el ecumenismo cristiano ha de hacer cuentas hoy en día; una liberación hecha posible por la encarnación de Jesús, esto es, por la *kenosis* de Dios. La cuestión del ecumenismo —que puede expresarse así: cómo se relaciona el cristianismo con las otras religiones con las que ha entrado en un contacto cada vez más intenso en la modernidad, y que, en la modernidad, no puede tratar como meros errores, precisamente porque, por la experiencia hecha en tal encuentro (las misiones al socaire del colonialismo ya no es una vía posible en la actualidad), no alcanza a pensarse como única verdad objetiva, exhaustiva, metafísica— no tiene importancia sólo para la teología y para la iglesia; es un problema que atañe también a la hermenéutica como filosofía de la modernidad, en los diversos sentidos que hemos señalado en los capítulos precedentes. Antes bien: podría ser perfectamente que la cuestión del ecumenismo nos parezca tan central sólo porque en ella vemos simplemente otra configuración del programa en torno al que se mueve desde el comienzo nuestro discurso: el de no reducir la hermenéutica a una simple, metafísica, filosofía pluralista de la cultura, tendencialmente relativista y, en definitiva, frívola. Mas que se alcance esta otra configuración no carece de significación para la clarificación del sentido de la hermenéutica para la filosofía. La cuestión del ecumenismo liga de modo decisivo la temática de la universalidad de la verdad filosófica con el destino de Occidente. La solución que la hermenéutica tiende a dar en su versión estándar de la cuestión de la universalidad de la verdad está modelada en el fondo, como es sabido, sobre la *Crítica del juicio* kantiana. El filósofo hermenéutico propone sus tesis no sobre la base de una demostración sino casi como un juicio de gusto, cuya universalidad se realiza como resultado de un consenso siempre contingente y dispuesto a ampliarse. Por muy apropiado que sea el modelo teóricamente, corre el riesgo continuo de parecer demasiado esteticista, demasiado descarnado, si no tiene en consideración la concreción de las situaciones históricas en las que

el juicio se enuncia y se propone al consenso de los demás. Si uno se esfuerza en imaginar las condiciones concretas en las que este juego de llamada y respuesta acaece, nos encontramos frente a un marco en el que se mezclan dos tipos de experiencia, la estética y la religiosa. De un lado, ya sea la importancia basilar que, para la hermenéutica, reviste en un texto clásico como *Verdad y método* la reivindicación de la verdad del arte, ya el carácter «esteticista» de la teoría rortyana de las redescripciones, muestran que la pluralidad de las *Weltanschauungen*, de aquellas teorías globales de las que los individuos y grupos no pueden prescindir y que no se reducen a la universalidad demostrativa de las proposiciones científicas, se deja pensar por la filosofía «laica» sólo bajo la categoría del arte y de la estética; y, por otra parte, empero, otro y más imponente tipo de teorías globales sigue contraponiéndose al modelado en la pluralidad de las «aperturas» artísticas, el mundo de las doctrinas religiosas y de las iglesias. Si la hermenéutica, descubriendo el significado no unívoco de la secularización, toma consciencia de la propia pertenencia a los avatares de la historia de la salvación narrada en la Biblia, no podrá quedarse en una visión que, asumiendo la secularización en su sentido de lineal y progresivo abandono de la herencia cristiana, vea la forma actual de la *Weltanschauung* caracterizarse como estética, frente a su configuración religiosa que representaría el paso anterior, el que hay que «superar». No se evita esta posición del problema conformándose con pensar que arte y religión, y eventualmente filosofía, sólo son modos diversos de acontecer la verdad, no conflictivos entre sí: puesto que así no se haría más que retomar el sentido puramente metafísico, objetivista-panorámico, del *to on léghetai pollachôs* aristotélico. No parece, pues, que la hermenéutica esté en condiciones de evitar enfrentarse al problema de la estética —no abstractamente, como experiencia específica que hay que describir, en sus condiciones de posibilidad, junto a otras experiencias; sino en su concreta y constitutiva relación con la religión, en la que el arte se ha encontrado en el curso del proceso de secularización que caracteriza a la modernidad.

Capítulo quinto

ARTE

Partiremos de una experiencia que es probablemente muy común a una gran parte de nosotros, ciudadanos del mundo industrial avanzado, que tienen entre sus deberes de consumidores también el del turismo cultural. A muchos, ciertamente, se les habrá ocurrido entrar, una mañana dominical, en una iglesia con la intención de ver los frescos que ornamentan las paredes, de mirar de cerca estatuas y bajorrelieves. Pero es domingo y están celebrando la misa, los fieles, en sus bancos, están devotamente absortos en rezar o escuchar la homilía; el turista cultural, a pesar de (como empero comprende cada vez más a menudo) no haber sido frenado por el cartel que dice «prohibido el paso a los turistas durante los actos religiosos», tiene la impresión de disturbar, de estar fuera de lugar; y el fiel en plegaria lo mira con sentimientos mezclados, pues de un lado habría de acogerlo con actitud caritativa, pero, por otro, sin embargo siente la extrañeza que entra en conflicto con lo que, al menos en ese momento, le parece el sentido más propio del lugar. Una situación análoga, simétricamente invertida, se verificaría si algún devoto de la Virgen o de los santos entrase en uno de los muchos museos de arte donde se acude para contemplar «estéticamente» las obras, y se arrodillase delante de un retablo. Esta segunda situación es menos usual, incluso tal vez no se dé nunca; y esto también debería ser algo sobre lo que reflexionar. Por lo demás, mientras en las iglesias está prohibido el paso a los turistas sólo durante los actos religiosos, no se ha visto nunca un museo que reserve alguna de sus horas de apertura a los devotos que quieran ir a rezar delante de los cuadros de temática religiosa.

Experiencias como éstas no parecen ni tan relevantes ni, sobre todo, particularmente problemáticas desde el punto de vista que prevalece en la estética moderna, que está habituada a resolver la cuestión en el sentido indicado por cartel: «prohibida la visita turístico-cultural durante los actos religiosos». Hay un tiempo para el uso religioso de los edificios sagrados y hay un tiempo para su disfrute estético. No tiene sentido preguntarse si «tienen razón» los fieles que entran en Sant'-Ivo alla Sapienza sólo (o principalmente) para orar, reservando para la maravilla arquitectónica del lugar una «percepción distraída» (como aquella que Walter Benjamin imaginaba propia, y apropiada, para la arquitectura y que, en el fondo, consideraba la más auténtica),[1] o si tienen razón los visitantes interesados en el disfrute estético de la obra maestra de Borromini, pues los dos tipos de intereses corresponden a dos dimensiones de la experiencia humana que (nosotros, los modernos) hemos aprendido a distinguir reconociendo sus derechos específicos. En la iglesia se reza, en el museo se goza estéticamente de las obras de arte; e incluso cuando las dos experiencias tienen lugar en la misma sede, se puede perfectamente eliminar cualquier conflicto con una cuidada división de los «tiempos». Aunque quede sin resolver el problema del porqué las iglesias prevén esta cuestión de los tiempos, y en cambio no los museos. Interpretado radicalmente, este hecho no podría significar otra cosa más que una intrusión de la problemática de la secularización en el aparente orden de la distinción «moderna» entre los diversos tipos de experiencia: la distinción de las diversas dimensiones de la experiencia reconoce, antes bien, a cada dimensión sus derechos; y sin embargo, no puede dejar de afirmar una cierta «superioridad» de la dimensión que, por lo pronto, teoriza y establece estos derechos; en este caso, llevando el discurso sólo un poco más allá, está claro que la dimensión del museo es la que hace de patrón, pues, en última instancia, también los fieles que rezan en Sant'Ivo alla Sapienza ven asignados sus puestos como momentos o figuras «de museo», que hay que respetar junto a las obras de arte que continúan «utilizando» para un fin «no adecuado», no puramente estético y, por lo tanto, extraño a la dimensión a la que, en cambio, ellas pertenecen específicamente.

1. Véase sobre esto el breve ensayo «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», trad. cast. de Jesús Aguirre en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1982 [ed. or. 1936]; y especialmente el § 15.

En las confrontaciones con el arte, como es sabido, la hermenéutica se ha caracterizado precisamente por poner en discusión la ideología del museo, criticando la «consciencia estética» como una actitud, complementaria del cientificismo moderno, que asigna al arte una dimensión de experiencia totalmente separada de la que trata de la verdad. Es reivindicando la carga de verdad del arte, ya lo hemos recordado en varias ocasiones, como Gadamer abrió la vía para el reconocimiento del carácter interpretativo de toda la experiencia humana. Pero, ¿todo esto cómo se refleja en la comprensión de aquello que, por comodidad, llamaré aquí la «experiencia de Sant'Ivo»? Parece que, una vez más, lo que una hermenéutica claramente consciente de la propia vocación nihilista ha de hacer es retomar y radicalizar las posiciones hermenéuticas estándar que, también sobre el problema del arte, circulan en la filosofía de la interpretación devenida *koiné*. La radicalización, como hoy habría de estar claro, consiste en situar las tesis clásicas de la hermenéutica contemporánea, sobre todo las de Gadamer, dentro del marco de la historia del nihilismo como historia de la modernidad, es decir, de la secularización.

En su versión estándar, la hermenéutica ha significado para la estética la recuperación de la atención por el arte como experiencia de verdad, contra una tradición, consolidada en la modernidad y genéricamente indicable como kantiana y, sobre todo, neokantiana, que ha concebido la estética como teoría de la especificidad de la experiencia del arte y como exaltación de lo que Gadamer, en *Verdad y método*, llama la «diferenciación estética». Según un esquema que, por lo demás, está aún muy vivo en el pensamiento reciente (e inspira, por ejemplo, la idea, de origen wittgensteiniana, de una terapia del lenguaje a través de la cuidada distinción de los diversos juegos lingüísticos y de sus reglas específicas), el progreso de la filosofía y en general de la racionalidad consiste en la iluminación de las diversas dimensiones de la experiencia y en la clarificación de su especificidad, asumida también como base normativa para juicios y elecciones. Una actitud semejante de la filosofía corresponde muy fielmente, como es fácil de ver, a la modernización tal como la describe emblemáticamente Max Weber y como, probablemente, se ha realizado realmente en la historia de los últimos siglos. Estamos pues frente a una situación contra la cual, junto a una parte importante de la vanguardia de principios de siglo, se ha rebelado Heidegger cuando reclama el pensamiento rememorante del ser.

También las vanguardias artísticas, no obstante el peso que han tenido en ellas poéticas de tipo «purista» (*poésie pure, art pour l'art*, etc.), deben ser conjuntamente enumeradas entre los movimientos de rebelión contra la tendencia a la especialización y separación de las esferas de existencia, que implicaba también el aislamiento del arte en un dominio totalmente separado del ámbito de lo verdadero, de los valores morales, de la concreta existencia social.[2]

Sin embargo, no es injustificada la impresión de que el descubrimiento hermenéutico de la verdad del arte se haya estancado, por el momento, en vías más bien genéricas. Ciertamente, es decisivo para el modo de acercarse a la obra de arte lo que enseña Gadamer acerca de la experiencia estética como verdadera experiencia, que transforma a quien la tiene, y a la que, por lo tanto, no se puede hacer justicia desde teorías que continúan refiriéndose al desinterés kantiano, pensando en términos cada vez más desligados de cualquier referencia ontológica.[3] Sin embargo, una vez dicho esto, si la «verdad» que el arte contiene no ha de reducirse a una genérica forma de sabiduría sobre la vida y el destino humano (es lo que se lee además en todas las «versiones en prosa», también las menos banales, de la poesía), se tratará de asumir posiciones más explícitas y comprometidas acerca de la relación entre lo verdadero que descubrimos en la obra de arte y lo verdadero que buscamos filosofando y discutiendo. Admito que el ejemplo más claro de lo que pienso al respecto es la meditación sobre el concreto desplazamiento de las artes que se encuentra en la segunda parte, histórica, de la *Estética* de Hegel. Es un ejemplo que no se encuentra tan lejos de Gadamer: el cual, por lo demás, piensa la verdad del arte precisamente en referencia a la noción hegeliana de *Erfahrung*, dejando resonar en ella la idea de *fahren*, del viaje como experiencia que transforma y que, precisamente en cuanto tal, es portadora de lo verdadero. Que Gadamer, sin embargo, no vaya muy lejos en la dirección que estamos pensando, depende una vez más del hecho de que —probablemente por razones óptimas, de prudencia

2. He discutido todo esto más ampliamente en el primer capítulo de *Poesia e ontologia*, Milán, Mursia, 1985 [ed. or. 1967]; a pesar del tiempo transcurrido, aquellas páginas permanecen aún como trasfondo teórico de las ideas, relativamente distintas, que presento aquí.

3. Sobre la subjetivización de la estética que se desarrolla sobre la base de la crítica kantiana pero *después* de Kant, véase *Verdad y método*, págs. 75 y sigs.

contra el riesgo de recaer en alguna forma de rígido historicismo— él no sitúa la recuperación de la verdad del arte dentro de lo que Heidegger llamaría la historia del ser.[4]

Si se puede remitir una cierta impresión de incompletud que se percibe en las confrontaciones de la estética hermenéutica, como a mí me parece, a la fallida asunción de toda la concreta historicidad de la experiencia de la verdad que se da en el arte, se comprende también por qué parece tan significativa, en nuestro discurso, la «experiencia de Sant' Ivo». No se puede responder a las preguntas que suscita con una afirmación genérica de la carga de verdad de la experiencia estética, entendida como otra posible vía del darse de lo verdadero que puede situarse pacíficamente al lado de la experiencia religiosa. No se trata de querer ver conflictos a toda costa, ni, como sería fácil de objetar, de tener en mente una concepción de la verdad demasiado sistemática, intolerante respecto a cualquier pluralismo. La cuestión es que precisamente la «experiencia de Sant'Ivo» da una expresión más concreta y precisa a la sensación inicialmente vaga de que, en la reivindicación hermenéutica de la verdad del arte, falte algo. Las premisas que han sido desarrolladas en los capítulos precedentes nos han llevado ahora a pensar que lo que falta a la estética hermenéutica en su forma corriente (la que denominamos la teoría hermenéutica estándar) pueda encontrarse reflejado en la relación, probablemente conflictiva, entre arte y religión, o también, en el destino del arte en relación al proceso de la secularización moderna.

Un tema que parece bastante poco tratado en la estética reciente, pero que tiene precedentes ilustres y raíces teóricas muy profundas y totalmente respetables. No se veían a sí mismos con toda probabilidad sosteniendo una polémica, sino sólo una relación de seguimiento y complementación, con Kant —es decir, con las bases mismas de la estética moderna— los tres padres fundadores del idealismo alemán, Hegel, Hölderlin y Schelling, cuando ideaban el proyecto que nos ha sido transmitido en el fragmento conocido como *Älteste Systempro-*

4. Por lo que toca al significado y a la carga de la referencia a la experiencia del arte para su concepción de la verdad, véase el ensayo «La verdad de la hermenéutica», en el Apéndice 1 de este volumen.

5. Hoy se considera obra de Schelling, que lo formuló con la contribución de sus dos amigos, en 1795; la redacción que ha llegado hasta nosotros es de puño y letra de Hegel, y se remonta a 1796.

gramm des deutschen Idealismus.[5] Aquí al arte, y más específicamente a la poesía, se le asigna la tarea de preparar la realización del reino de la libertad que los revolucionarios parisinos habían tratado, en vano, de instaurar (el texto remite a un momento en que los tres amigos ya no creen en la revolución francesa, como en los tiempos de su asociación en el seminario de Tubinga). La renovación que ahora se busca es, más bien, semejante a lo que pensaba Schiller en *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795). Schelling, Hölderlin y Hegel pensaban que el reino de la libertad, en el que «se espera un desplegamiento *igual* de todas las fuerzas, tanto del individuo como de todos los individuos», podrá realizarse sobre la base de una «religión sensible», de la que tiene necesidad no sólo la masa sino también el filósofo. Será caracterizada como «monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte», y se configura como una «nueva mitología» que sin embargo «ha de estar al servicio de las ideas, ha de devenir una mitología de la *razón*». Muchos rasgos del breve escrito, comenzando por las líneas iniciales, muestran que los autores se sitúan en la estela de Kant, del Kant para el que la belleza era símbolo de la moralidad. Es conveniente recordar este espíritu de fidelidad al kantismo, sobre todo para entender que el *Systemprogramm* enuncia posiciones en absoluto extrañas a la corriente principal de la estética moderna. Únicamente en el curso del siglo diecinueve, con la imposición del cientificismo positivista y también, en buena parte, neokantiano, el desinterés que Kant atribuye a la experiencia estética deviene total desvinculación del arte en las confrontaciones con la verdad. El *Systemprogramm* testimonia que se podía interpretar el kantismo, también el de la *Crítica del juicio*, en un sentido que acentúa la unión entre arte y religión. La religión sensible que fantasean los autores es, quizá, la más emblemática configuración ideal de un arte que se concibe explícitamente como religión secularizada. Donde el término secularización indica, antes bien, que, de un lado, ya no se trata de la religión en su forma originaria (otro pasaje del escrito alude también explícitamente a la necesidad de «dar la vuelta a la superstición, perseguir al clero que desde algún tiempo finge dar crédito a la razón»); pero que, por otra parte, la mitología poética que ha de sustituirla hereda a su modo la tarea y los contenidos que eran propios de la religión.

Las posiciones sobre arte, religión, nueva mitología, que se ex-

presan en el *Systemprogramm* aparecen cuando menos, a la estética filosófica posterior, como demasiado ligadas al idealismo alemán, y aún más a su fase romántica, para poder ser retomadas. La que se ha impuesto en la filosofía del diecinueve y del veinte es, en cambio, la idea de que el «progreso» ya sea de la estética teórica o de las artes como tales se identifica con la especialización de la experiencia estética, su constituirse *juxta propria principia* contra toda indebida mezcolanza con las otras actividades y esferas de intereses y valores (una posición de este tipo, no obstante todo su historicismo, es también la de Croce, con su «dialéctica de distinciones»). Pero también en las estéticas que se mueven en esta línea, la relación del arte con la religión permanece como lo «constitutivo», al menos en el sentido de que, en la historia de la cultura occidental, la confusión de la que el arte ha de librarse para afirmar su propia especificidad y ejercer por lo tanto la función que le es propia, es principalmente, e incluso exclusivamente, la confusión con la religión. Es lo que se observa de un modo ejemplar en la *Estética* de Lukács, también historicista como Croce, y sin embargo impregnado del espíritu neokantiano. Según Lukács la dimensión estética de la experiencia se constituye, y se aclara teóricamente, en la modernidad precisamente a través de un proceso de emancipación de la dependencia que, en la tardía antigüedad y en el Medievo, ha ligado siempre las artes (sobre todo las figurativas, que son empero las socialmente más determinantes, en las que «se producen los grandes cambios espirituales»),[6] la teología y la Iglesia. La superioridad del arte «emancipado» de las religiones respecto de las que cumplía el mandato eclesiástico de ejercer como Biblia de los pobres no sólo está fundada, para Lukács, en la lograda especificidad de su función «natural» —aunque sea muy difícil distinguir los diversos motivos, entre los que éste tiene seguramente una parte determinante—. Lukács cree, en general, que, entre las formas de reflejarse la objetividad, en las cuales se persigue el objetivo humano general de «conservar, mantener, enriquecer la vida» de la especie,[7] arte y ciencia realizan una superación dialéctica de la individualidad em-

6. Véase a G. Lukács, *Estetica*, trad. it. de F. Codino, Turín, Einaudi, 1970 [ed. or. 1963], vol. II, pág. 1496 [trad. cast.: *Estética* (vol. 2), Barcelona, Grijalbo, 1982]; la posición privilegiada de la pintura depende del hecho de que la Iglesia, en la Edad Media, confiaba a este arte la tarea de transmitir los contenidos de la Biblia a los iletrados.

7. Ibíd., pág. 1516.

pírica de lo singular y, por ello, le permiten «manejar de manera adecuada» (en tanto que social) los instrumentos que han de servir para la conservación de la vida de la especie. La inferioridad de la religión consiste, por el contrario, en el hecho de que en ella la individualidad (antes que nada como necesidad de supervivencia del individuo) tiende a conservarse como tal, y por ello, incapaz de medirse en el mundo, contrapone a sí la transcendencia divina hacia la cual no puede sino estar en una relación de sumisión y de fe irracional.[8] Recuerdo las posiciones de Lukács únicamente porque ofrecen un ejemplo de cómo a una consideración no sólo abstracta y teórica sino también histórico-concreta del arte moderno le es imposible no tropezar con la cuestión de la secularización como cuestión central. Se podría, además, preguntar también hasta qué punto Lukács no termina por encontrar de nuevo una suerte de límite a la secularización en aquella iglesia de nuevo tipo que es el partido comunista: la emancipación del arte del individualismo (fideísmo, irracionalismo) en el que queda encerrada la religión no ha de desembocar, para él, en las poéticas de vanguardia, marcadas por el mismo pecado individualista e irracionalista; sino en un arte que mantenga la capacidad de transcender la esfera de la individualidad asumiendo un explícito significado social. ¿No estará pensando Lukács aquí en una forma de «mitología racional» capaz de funcionar como la mitología cristiana en el arte medieval, que confería al contenido del arte «la naturaleza y la evidencia del fenómeno inmediato»[9] (sin el cual, probablemente, sea difícil pensar la misma experiencia estética...)?

Si realmente, como se podría argumentar razonablemente, Lukács termina por volver a encontrar la iglesia bajo la forma de partido, clase, etc., al final de su proceso de emancipación de lo estético de la dependencia respecto de la religión, su itinerario de pensamiento podría considerarse como ejemplo de un proceso de secularización malogrado, y malogrado precisamente porque, no reconociendo la ambigüedad de la misma noción de secularización, termina por creer haber dejado definitivamente atrás una ligazón con la religión que, por el contrario, continúa vigente con mayor fuerza en la medida en que no se quiere reconocer.[10]

8. Ibíd., pág. 1518.
9. Ibíd., pág. 1440.
10. La cuestión de la secularización entendida aquí, para la estética, como necesi-

La ambigüedad —y también la fecundidad, una vez sea tematizada— de la ligazón que subsiste entre religión y arte, entendida como momento del proceso de secularización moderna resuena, más claramente aún que en Lukács, en el ya recordado escrito de Walter Benjamin sobre *La obra de arte en la época de su reproducción técnica*. Es verdad que el «enemigo» que se trata de vencer, en este caso, está una vez más caracterizado con un nombre religioso, el «valor cultural» atribuido a la obra y a su *hic et nunc*, como si la obra de arte fuera un fetiche dotado de poderes mágicos (de ahí la importancia de la autenticidad de la obra; y, consecuentemente, su valor de mercado). Pero el «valor expositivo» que puede liberarse finalmente con el advenimiento de los medios de reproducción técnica de las obras, sobre todo en las artes que por su naturaleza son reproducibles, como el cine, remite a una experiencia estética ya no «especializada», museística, fetichista, que se piensa, por ejemplo, en referencia a la «percepción» distraída que los ciudadanos de la ciudad del arte reservaban a sus monumentos, sustancialmente sobre el modelo de la mitología racional que era el ideal del *Systemprogramm*.

La dificultad de Lukács, y probablemente también la de Benjamin, y quizás en general la de la estética «moderna» que percibe como demasiado estrechas las fronteras de la doctrina kantiana y neokantiana del desinterés estético, consiste, desde el punto de vista que estamos tratando de aclarar aquí, en el hecho de que no consigue pensar la secularización en toda su dimensión: el desarrollo del arte como fenóme-

---

dad de levantar acta explícitamente de la relación que el arte tiene con sus orígenes religiosos, es un caso eminente de ese modo de situarse conscientemente en el «círculo hermenéutico» que, según Heidegger, sólo así puede no ser un círculo lógicamente vicioso. Habría que recordar también la «rehabilitación» del prejuicio propuesta por Gadamer en *Verdad y método*, cit., págs. 331 y sigs., que tiene el mismo sentido. Pero, teniendo en cuenta por dónde va nuestro discurso, ¿podemos contentarnos pensando que la cuestión de la secularización sólo es un caso, por eminente que sea, del problema del círculo hermenéutico? ¿No será su sentido más radical y propio? Entre otras cuestiones, pensada así, la «justa» colocación en el círculo hermenéutico y la rehabilitación del prejuicio (como condición de la que es necesario ser conscientes para no dejarnos dominar por ella) pierde hoy toda apariencia de ser una aplicación de psicoanálisis, en una versión banalizada, a la filosofía (como también podría entenderse: el inconsciente, una vez llevado a la consciencia, deja de producir los síntomas neuróticos. Pero en esto no creen ni los psicoanalistas más ortodoxos, si es que admitimos que alguno lo haya creído alguna vez).

no específico (y de la estética como teoría) aparece ligado a la emancipación del arte de la religión; pero el significado de la experiencia estética, una vez que se quiere aprehender en su especificidad, remite una vez más a un ámbito que no se deja definir si no es en referencia a la experiencia de la religión y del mito. Es natural que esto se llegue a comprender precisamente partiendo de la crítica que la hermenéutica dirige en las confrontaciones con la consciencia estética y la diferenciación del arte. Pretendo decir que esta crítica, que en Gadamer parece tener ante todo el sentido de premisa teórica orientada esencialmente a la recuperación de la verdad del arte y, en consecuencia, de todas las experiencias que son objeto de las ciencias del espíritu, ha de reconocer más explícitamente la propia ligazón con las intenciones o al menos con los problemas que se agitan en el *Systemprogramm* de Schelling y sus amigos. Pero de la misma forma que la de Lukács es una versión unilateral de la idea de secularización (y, en un sentido un tanto distinto, la de Benjamin), sería también unilateral una teoría que, como la oscuramente ensombrecida en el *Systemprogramm*, quisiera extraer de la idea de que el arte tiene sus raíces en la religión el programa de un puro y simple retorno a tales raíces.

Pero, entonces, ¿qué? Es verdad que, una vez que se haya comprendido toda la carga de la crítica gadameriana de la consciencia estética (que, como en otro lugar he tratado de mostrar, encuentra una correspondencia en la intolerancia de las poéticas de la vanguardia histórica en las confrontaciones con la diferenciación estética que prevalece en la filosofía del cambio de siglo),[11] se pierde todo interés por las estéticas «sistemáticas», que se obstinan en defender lo específico de la experiencia del arte y en extraer de ello criterios de valoración, o, en cualquier caso, bases para un reordenamiento de la experiencia a la luz de una concepción de la filosofía entendida, kantianamente, como reflexión sobre sus condiciones de posibilidad. La estética ya no puede ser, desde este punto de vista, reflexión sobre las puras y simples condiciones transcendentales de posibilidad de la experiencia del arte y de lo bello, sino que ha de ser escucha de la verdad que «se abre» en las obras. Pero ¿cómo se realizará la escucha? Ya he señalado que difícilmente puede identificarse con un esfuerzo genérico por extraer «verdades» filosóficas, existenciales, etc., de la

11. Véase también, sobre esto, el primer capítulo del cit. *Poesia e ontologia.*

poesía; además de su improductividad, este «método» sería también poco defendible teóricamente, si la experiencia de verdad que se da en el arte se entiende, en el sentido de Gadamer, como un proceso de transformación dentro del cual el lector de la obra está implicado (junto a la obra misma —no lo olvidemos— recibe de la interpretación un incremento de ser). La verdad, en suma, no puede pensarse por la hermenéutica con el modelo del enunciado; en cualquier caso, si la experiencia de verdad acaece sobre la base de un enunciado (acabo sabiendo algo, descubro una ley científica, etc.) es tal únicamente porque transforma a quien está implicado en ella. Por lo tanto, reencontrar la verdad del arte no puede significar siquiera de lejos «hacer prosa» de la poesía, extraer enunciados de obras pictóricas, etc. Menos banales parecen las posiciones que insisten en la verdad de la obra como «apertura de un mundo», según la expresión de Heidegger, que, empero, se puede entender de tal modo que sea válida para muchas estéticas contemporáneas, desde Ernst Bloch a Mikel Dufrenne, al historicismo diltheyano y al mismo Lukács. Una línea de demarcación puede establecerse entre todas estas posiciones, que, por lo demás, no todas se remiten explícitamente a Heidegger, por la dimensión temporal que según las ocasiones es privilegiada. Ernst Bloch[12] privilegia sin duda la dimensión del futuro, ya que la apertura de mundo que la obra produce es, en el fondo, de tipo profético (pero, por ello, también está ligada a un hilo rojo emancipativo que de algún modo ya está presente en la historia). Dufrenne, que habla de la obra como de un «casi sujeto»,[13] con una expresión muy oportuna y útil también para entender la «plausibilidad» de la misma posición heideggeriana (que de otro modo podría parecer en exceso enfática y exclusivamente modelada en obras «epocales»: Homero, la Biblia, Dante, Hölderlin...) parece privilegiar la dimensión del presente; al menos en el sentido de que el encuentro con la obra es un encuentro con otra visión del mundo (pero también en Dufrenne con otro aspecto del mundo ontológicamente real, irreductible a una visión subjetiva) que modifica la nuestra, no con una «cosa» que se in-

12. Véase especialmente de él *Spirito dell'utopia,* cit., y *Il principio speranza* [ed. or. 1959] [trad. cast.: *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1975].

13. Véase M. Dufrenne, *Fenomenología de la experiencia estética*, trad. cast. de Román de la Calle, Valencia, Fernando Torres, 1982 [ed. or. 2 vols., 1953].

serta pacíficamente en el mundo como es. Posiciones como las de Lukács, Dilthey[14] y Gadamer, se orientan a leer la obra de arte sobre todo como testimonio histórico. Por lo que se refiere a Heidegger, quien ha enunciado del modo más radical la tesis de la obra como puesta en obra de la verdad, parece, no obstante todas las apariencias, cercano sobre todo a esta última posición: con la advertencia de que, para él, la capacidad propia del arte y de la poesía de desvelar la verdad de los diversos mundos históricos depende de la fuerza inaugural que, respecto de tales mundos, posee la palabra poética, por lo cual es adecuado leer también la estética heideggeriana como una teoría «profética» del arte.

¿En qué sentido, y éste es el último punto que trataré aquí de ilustrar, y, por lo tanto, también de las conexiones ambiguas que lo unen con y lo separan de la religión, puede constituir un momento decisivo para precisar, y radicalizar en sentido nihilista, la tesis hermenéutica del arte como puesta en obra de la verdad? O, dicho en términos más sencillos, ¿qué tiene que ver la «experiencia de Sant'Ivo» con la reivindicación hermenéutica de la verdad del arte y la posibilidad de orientarse entre los muchos significados que ella puede asumir y de hecho ha asumido?

El primer paso para clarificar esta conexión es, como ya se ha señalado, la crítica gadameriana de la consciencia estética y también de su correlativo social que es el museo.[15] Sin embargo, incluso quien se limita a declarar que en la contemplación de la obra de arte no sólo está en juego la «consciencia estética», sino que acaece un encuentro con la verdad (ya sea, demasiado románticamente, la profética de Bloch; ya la verdad de otros mundos históricos o de otras interpretaciones personales del mundo), que transforma a quien está implicado en ella, parece que se quede en el círculo de la filosofía pluralista de la cultura que aparecía, en los capítulos precedentes, con demasiadas huellas metafísicas como para poder considerarla auténticamente fiel a la inspiración ontológica que está en la base de la hermenéutica del

14. De Dilthey véanse —más que *Experiencia vivida y poesía* [ed. or. 1906]— *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [ed. or. 1910] y el póstumo *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a cargo de M. Riedel, Francfort, Suhrkamp, 1981.

15. Véase *Verdad y método*, cit., pág. 127.

siglo veinte; y también, como consecuencia, para poder hacer justicia a lo que nos ha parecido el sentido de la «experiencia de Sant'Ivo», asumida aquí como emblema de las preguntas a las que la estética habitual en la teoría hermenéutica estándar no logra responder.

Mas de nuevo: si no es esto —si no es la búsqueda de la verdad de la obra como apertura de mundos históricos, profecía, documento, o simple cambio de perspectiva— ¿qué es? Una vez más será necesario volver a los textos «canónicos» (para nosotros) de la hermenéutica; en especial, más que al ya citado ensayo *El origen de la obra de arte*, a la conferencia heideggeriana, del mismo año de aquel ensayo, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, teniendo también presentes los comentarios a poetas que se encuentran en *Caminos de bosque* y en el más tardío *De camino al habla*.[16] La conferencia es una verdadera *summa* de los temas con los que nos hemos medido en este capítulo, y ofrece indicaciones preciosas, que el propio Heidegger no ha desarrollado en el sentido que aquí nos interesa, pero que pueden ser retomadas y utilizadas legítimamente en nuestro contexto. Lo que recogemos de la conferencia[17] son sobre todo dos puntos, a los que la crítica heideggeriana, en general, no presta atención. Hölderlin es elegido por Heidegger para hablar de la esencia de la poesía porque, a diferencia de otros poetas en cuya obra acaso esta esencia se despliega, es «el poeta del Poeta». «La poesía de Hölderlin es llevada por su destino poético a cantar la esencia misma de la poesía.»[18] Es un tema que Heidegger aprecia mucho, se repite también al comienzo del ensayo *¿Para qué los poetas?*, que toma su título de un verso de Hölderlin, si bien además se refiere también a Rilke, considerado por él un poeta de la poesía en tanto canta en tiempo de miseria (el verso hölderliniano dice en efecto «Wozu Dichter in dürftiger Zeit?», «¿para qué los poetas en tiempos de miseria?»). La crítica heideggeriana tiende en general a no tener en cuenta esta justificación inicial de la elección de Hölderlin (o de Rilke), como si fuera una justificación puramente retó-

16. *Hölderlin y la esencia de la poesía*, trad. cast. de Juan David García Bacca, Barcelona, Anthropos, 1989 [ed. or. 1936].

17. Reduciendo y simplificando mucho. Sobre los comentarios de Heidegger a los poetas, véase el bello estudio de F. De Alessi, *Heidegger lettore dei poeti*, Turín, Rosenberg & Sellier,1991.

18. Véase *Estetica moderna*, cit., pág. 340.

rica, y pasa rápidamente a considerar lo que Heidegger solicita, de la lectura de los textos, para la comprensión del destino de esa época de miseria que es la época de la metafísica. Pero lo que más importa es precisamente la constatación de que los poetas a los que la filosofía se puede volver, hoy, en la época del final de la metafísica, son los poetas que hablan de la esencia (del *Wesen*: del destino histórico-ontológico, no desde luego de la naturaleza eterna) de la poesía. Pretendo decir que, si bien no siempre (sobre todo en *Caminos de bosque* y *De camino al habla*) el discurso heideggeriano se mantiene explícitamente fiel a este asunto, lo que él lee en los poetas es ante todo y fundamentalmente un conjunto de ideas sobre la poesía, sobre el destino de los poetas, sobre la condición —no eterna sino situada «en tiempo de miseria»[19]— del artista. Y —segundo punto que parece particularmente significativo para la cuestión de la secularización que aquí nos interesa— la condición del poeta se define especialmente como la de mediador entre los dioses y el pueblo; pero su ser mediador no es una función pacíficamente definida: «el poeta mismo no pertenece ni a aquéllos, los dioses, ni a éste, el pueblo. Él es alguien expulsado». Por todo ello, así hay que comprenderlo, Hölderlin poetiza sobre la poesía: no «por defecto de sustancia cósmica», sino «porque se asoma para pensar el fondo y el centro del ser». Todo esto es válido para el poeta en el tiempo nuevo que Hölderlin funda (y no simplemente refleja); es el «tiempo de los dioses huidos y del dios que viene».[20]

Como ya he dicho, intento recoger de este texto heideggeriano, al menos aquí, únicamente algunas indicaciones generales. O únicamente subrayar directamente cómo, desde el punto de vista de los problemas que se nos han planteado de la «experiencia de Sant'Ivo», las páginas de Heidegger muestran significados que en general no son tomados suficientemente en consideración; no sólo el hecho de que Hölderlin sea leído como poeta del poeta, con todo lo que ello puede evocar a propósito de la «autorreflexividad» (la consciencia crítica de la condición de artista, de sus lenguajes, etc.) propia de la

19. Ibíd., pág. 351: «Hölderlin canta la esencia de la poesía, pero no en el sentido de un concepto válido fuera del tiempo. Esta esencia de la poesía pertenece a un tiempo determinado».

20. Para todas estas últimas citas, véase ibíd., págs. 350-351.

vanguardia de principios de siglo; sino también el hecho de que la esencia histórico-ontológica de la poesía se ligue de modo determinante a la función «religiosa» del poeta, a su papel de mediador entre el pueblo y los dioses, y a su cantar en los tiempos de ausencia de los dioses antiguos y del dios venidero. Todo esto, según una actitud que ya habíamos visto en el capítulo precedente hablando de la facilidad con que ciertos filósofos contemporáneos utilizan «metáforas» religiosas sin justificarlas y sin considerar su peso histórico y doctrinal concreto, en general se pone en la cuenta de un cierto «romanticismo» heideggeriano: cuando se habla de los dioses, es porque está hablando de poetas, y sobre todo, de un poeta como Hölderlin tan profundamente enraizado en la nostalgia clasicista por Grecia y en una cierta visión del cristianismo en relación a la mitología antigua... De nuevo las cuestiones del *Systemprogramm* (que oímos resonar repetidamente en estas páginas de Heidegger), cosas de las que la estética «moderna» hoy en día se ha liberado, y que en Heidegger han de ser leídas e interpretadas, incluso desmitificadas, únicamente para aclarar su concepción de la metafísica y de su crisis...

Frente a una tal visión reductiva de estos temas (la poesía de la poesía; los dioses que se han ido y el que ha de venir) el esfuerzo hermenéutico por considerar el arte al margen de perspectivas estéticas y bajo la luz de una concepción de la obra como acontecimiento de verdad, ha de desarrollar una sensibilidad nueva en dos cuestiones: la verdad del arte que la filosofía ha de tratar de comprender no es tanto lo que los poetas y artistas dicen (hasta ciertas banales «versiones en prosa» de sus obras), sino el significado ontológico, para la historia del sentido del ser, que se puede aprehender en el destino del arte y de la poesía en la época del fin de la metafísica; época que la poesía nos invita a ver como la época de los dioses huidos y de la espera (muy problemática) de un dios por venir, en suma como época en la que es central el problema de la secularización.

Quedan así únicamente definidas dos direcciones por las que la reflexión estética que se inspira en la hermenéutica tendría que discurrir, y poco más. Sin embargo, sólo la indicación de estas direcciones contiene algunos elementos sustanciales que, sin ninguna pretensión sistemática, trataré para terminar de explicitar.

Ante todo, si es válida la interpretación que he propuesto de la insistencia de Heidegger sobre la «poesía de la poesía», la estética filo-

sófica tendrá que medirse con la verdad del arte sobre todo tratando de comprender qué significa, para el destino del ser, el estatuto social del arte en nuestra época; puesto que es de muy poco interés, y a menudo totalmente vacuo, pensar que Heidegger y la hermenéutica se lanzan a la búsqueda de tesis filosóficas en la poesía, la literatura y las artes figurativas. Pero más allá de esto, para ir en la dirección de una ontología histórico-destinal del arte, sería necesario tratar de profundizar en las razones que han inducido a Heidegger a concentrar su atención sólo en la apertura de la verdad que se da en la obra de arte y no en otros modos de acaecer de lo verdadero de los que habla en la ya recordada página del ensayo *El origen de la obra de arte*. En una primera aproximación, las razones de esta elección son sin duda también las que hemos ya señalado (en el capítulo segundo). Pero lo más probable es que todas ellas se reduzcan a una razón más radical, de la que dependen, a saber, la centralidad totalmente peculiar que, en la época de la metafísica y de su final, es decir, en la modernidad, el arte asume respecto de las demás formas de la cultura. El énfasis en el arte y la figura del artista es un fenómeno en muchos aspectos peculiar de la época moderna, que culmina en el romanticismo en conexión con la teoría kantiana del genio y con la necesidad de una nueva mitología expresada en textos como el *Systemprogramm*. Ahora bien, esta verdadera y propia mitificación de la figura del artista no se entiende sino en el marco de una cultura que tiende a sustituir la religión por el arte, al menos, pero también esto es significativo, para las «clases cultas». Esta sustitución, que se corresponde con la desvalorización de lo sagrado que sucede en la época moderna, comporta, entre otras cosas, una pérdida de «substancialidad» (dicho en términos hegelianos) del arte, que se expresa también en un aislamiento progresivo del arte «de altura» respecto del gusto de las masas, las cuales quedan prisioneras del *Kitsch* en que, paradójicamente y de forma caricaturesca, parece realizarse la «nueva mitología» soñada por los románticos. Las estéticas más críticas y «militantes», como la de Adorno, han opuesto al *Kitsch* solamente la afirmación vanguardista de una pureza del arte que se transforma programáticamente en afasia.[21]

21. Es la teoría adorniana del arte de vanguardia, que confiere un valor emblemático, para Adorno, a figuras como la de Samuel Beckett. Véanse sobre esto las numerosas alusiones a Beckett en *Teoría estética*, F. Riaza, Madrid, Taurus, 1971 [ed. or. 1970].

Contrariamente, la estética inspirada en la hermenéutica se muestra más atenta a la existencia social del arte, incluso a los aspectos más problemáticos del arte «de masas» como la música rock.[22]

Sobre todo parece ser esta última la dirección (no sólo la del rock, obviamente, sino la del significado social del arte) en la que hay que caminar, aun siendo necesario ser conscientes del riesgo cada vez más inminente de encontrarse legitimando apresuradamente las nuevas artes «reproducibles» confundiendo la verdad de la obra con su poder de «narcótico» o con su éxito de mercado.

La estetización que, con razón, muchos señalan como un aspecto característico de la vida social post-moderna,[23] tiene también y sobre todo un sentido ligado a la historia de la modernidad tardía como historia del debilitamiento del ser. En los capítulos precedentes hemos tratado de mostrar que la adopción de una interpretación nihilista de la modernidad proporciona también criterios de valoración y de orientación, por ejemplo y ante todo en el terreno de la ética. ¿Será válido en el caso de la estética? Por lo menos es cierto que una concepción del arte inspirada en el nihilismo ontológico-hermenéutico que hemos tratado de esbozar no cerrará los ojos frente a las transformaciones que la experiencia estética ha sufrido y está sufriendo en las sociedades tardo-industriales. Por ejemplo, no se obstinará en buscar la verdad del arte únicamente en los lugares «elevados», tradicionalmente reconocidos, sino que prestará atención también y sobre todo a la esteticidad difundida a partir de la impronta del mundo del mercado, de la información, que envuelve el conjunto de la vida colectiva. Su defensa contra una pura y simple apología de lo existente consistirá en los principios críticos que sabrá recoger de la propia inspiración nihilista y, de manera especial, del reconocimiento de los lazos que la singladura de la secularización mantiene con la experiencia estética y la tradición religiosa. Casi con toda seguridad también cabe en el marco de esta cercanía el conjunto de fenómenos de

22. Véase por ejemplo, de Gadamer, toda la sección primera (Arte como juego, símbolo y fiesta) del volumen *La actualidad de lo bello* (que recoge ensayos de diferentes años, entre 1967 y 1986), trad. cast. de Antonio Gómez Ramos, Barcelona, Paidós, 1991.

23. Véase por ejemplo el ensayo de W. Welsch, *Das Ästhetische. Eine Schlüsselkategorie unserer Zeit?*, en el volumen de varios autores, a cargo del mismo Welsch, *Die Aktualität des Ästhetischen*, Munich, W. Fink, 1993. Y además R. Bubner, *Esperienza estetica*, trad. it. de M. Ferrando, Turín, Rosenberg & Sellier, 1992 [ed. or. 1989].

identificación y experiencias de comunidad que se dan hoy en ciertas formas de arte joven (del sentimiento «comunitario» que se vive en los grandes conciertos de rock, en la identidad colectiva que establecen entre sí grupos de seguidores del mismo tipo de música: punk y otros similares...). Si dijéramos que el límite entre «lo que vale» y lo que no vale en estas experiencias está señalado por su mayor o menor fidelidad al hilo conductor del nihilismo (reducción de la violencia, debilitamiento de las identidades fuertes y agresivas, aceptación del otro hasta la «caridad») ¿no interpretaríamos fielmente el sentido de la vocación nihilista de la hermenéutica?

Pero todos ellos son sólo ejemplos de temas que una estética de inspiración hermenéutico-nihilista habría de afrontar con mayor amplitud y de modo más extenso y analítico de lo que se logra hacer, por el momento, en estas páginas. Fundamentalmente los desarrollos inspirados por la «experiencia de Sant'Ivo», que aquí sólo son señalados muy sumariamente. Es muy probable que, como ya he venido observando, la secularización establezca entre arte y religión una relación compleja de acción recíproca. La inesencialidad a la que ha llegado, en algunas de sus manifestaciones, el arte contemporáneo (que a menudo se dirige a un público de especialistas, de artistas implicados en el mismo trabajo, o de especuladores que explotan su permanente valor cultural, y, por lo tanto, de manera muy remota, las conexiones con la religión) se explica probablemente por el hecho de que la secularización se ha realizado y se ha vivido sólo como abandono de toda ilusión residual acerca de la capacidad y el deber del arte de funcionar como «nueva mitología», como religión racional, en suma, como lugar en el que una sociedad o determinados grupos sociales se reconocen a sí mismos y las convicciones que comparten. La secularización, sin embargo, consiste manifiestamente en el hecho de que ya no hay un horizonte único compartido, y por lo tanto que la experiencia del arte incluso como mitología y religión racional es esencialmente una experiencia plural.[24] ¿Es posible imaginarse que la consciencia de la ligazón de derivación entre arte y religión afecte también, en algún sentido, los modos de experien-

24. Lo que puede conducir hasta una revalorización del museo, en una clave distinta que la ligada a la «distinción estética»: véase sobre esto mi ensayo *Il museo e l'esperienza dell'arte nella post-modernità*, en «Rivista di Estetica», n. 37 (nueva serie), 1991.

cia religiosa hoy en día? Si el arte puede encontrar de nuevo la esencialidad deviniendo consciente del propio estatuto de religión secularizada, la religión podría encontrar en esta ligazón una razón para pensarse en términos menos dogmáticos y disciplinarios, más «estéticos», más en conformidad a la tercera edad, la «edad del espíritu», que probablemente era también una de las ideas inspiradoras del *Systemprogramm*. Todavía estamos en ese punto, y no hay ninguna razón para avergonzarse.

Apéndice 1

LA VERDAD DE LA HERMENÉUTICA

¿Cómo habla la ontología hermenéutica de la verdad? Esta pregunta ha de echar cuentas con la sospecha, lanzada desde distintos lugares, de que la hermenéutica se sitúe en una posición filosófica relativista, antiintelectualista, irracionalista; en el mejor de los casos, tradicionalista. Puesto que en ella falta esa instancia de la verdad que la tradición metafísica (usamos aquí la palabra en el sentido de Heidegger) ha pensado siempre en los términos de la evidencia (el darse incontrovertible, favorecido por las aplicaciones de estrategias oportunas, de la cosa) y de la conformidad de la proposición a la (evidencia de la) cosa y al estado de cosas. La crítica heideggeriana de la noción de verdad como conformidad parece privar a la hermenéutica de esta instancia, y también de ponerla en la imposibilidad de «salvar los fenómenos», de dar cuenta de la experiencia de la verdad que todos tenemos ya sea cuando reivindicamos la validez para todos de una afirmación, ya cuando proponemos una crítica racional de lo existente (una tradición mítica, un *idolum fori*, una estructura social injusta), ya cuando, ante todo, corregimos una opinión falsa, pasando de la apariencia a la verdad. ¿Sin alguna idea de evidencia, *es decir*, de conformidad, es todavía posible asegurar estas «prestaciones» de la noción de verdad, sin las cuales el pensamiento parece abdicar de su vocación?

A una pregunta tal sólo se puede responder intentando reconstruir, al menos en buena parte, sobre la base y más allá de la «destrucción» de la verdad-conformidad llevada a cabo por Heidegger, los términos positivos de una concepción hermenéutica de la verdad. Comencemos, sin embargo, recordando (aunque aquí, tal vez, corri-

giendo algún prejuicio, implícito pero por ello no menos influyente, de los intérpretes de Heidegger) los motivos esenciales del rechazo heideggeriano de la noción de la verdad como conformidad. El prejuicio que se trata de corregir estriba en que, en *Ser y tiempo*, Heidegger busque una descripción más adecuada del sentido del ser y de la misma idea de verdad, como si la noción de ser como presencia desplegada transmitida por la metafísica, y la correspondiente noción de verdad como conformidad de la proposición a la cosa, fueran descripciones parciales, incompletas, o en cualquier caso falsas en tanto inadecuadas, del ser como se da *verdaderamente* y de la experiencia de la verdad como acaece *verdaderamente*. Que el propósito de Heidegger no sea éste no está tan claro al principio de la obra: se entiende sobradamente, sin embargo, si se reflexiona sobre el hecho de que, iluminados por la luz de las revelaciones que allí aparecen alrededor de la idea de verdad-conformidad, no podría ser sino contradictorio. Mas es en el desarrollo del pensamiento de Heidegger después de *Ser y tiempo*, cuando se vuelve claro que su ontología no puede ser de ningún modo confundida con una especie de neokantismo connotado existencialistamente (la estructura de la razón y sus a priori caídos en la yección y la finitud del proyecto del *Dasein*), pareciendo así cada vez más claro que, a la concepción de la verdad como conformidad, no se objeta únicamente su carácter de inadecuado para describir fielmente la experiencia de la verdad. Lo que se desvela, a partir de la constatación de su carácter inadecuado, es que no se puede permanecer en la concepción de la verdad como conformidad puesto que implica una concepción del ser como *Grund*, como primer principio más allá del cual no se puede ir, y que acalla todo preguntar; mientras que, precisamente, la meditación sobre la insuficiencia de la idea de verdad como conformidad del juicio a la cosa nos ha puesto en el camino del ser como evento. Sin duda, también decir que el «ser es evento» —cosa que Heidegger, si se sopesa la situación de manera adecuada, no ha dicho nunca, pero como uno casi se ve empujado a decir si se quiere hablar de él y de su filosofía, en la relación inevitable, ambigua y distorsionadora con el lenguaje de la metafísica, que fue la causa de la interrupción de *Ser y tiempo*, y que empero de algún modo Heidegger acepta, comenzando de nuevo a hablar, después de la *Kehre*, precisamente en los términos de la metafísica, únicamente ejerciendo sobre ellos la reseñada distorsión de la *Ver-*

windung[1]— es aparentemente una proposición descriptiva que pretende ser «adecuada». Pero constatar superficialmente esto, como ha sucedido a menudo en todos los argumentos «ganadores» de la metafísica (típico argumento contra el escéptico) puede tranquilizar y satisfacer precisamente sólo a los defensores de la prueba ontológica del principio de no contradicción; no persuade, sin embargo, a quien haya cambiado de parecer, y, sobre todo, no permite dar pasos adelante al pensamiento (que por lo demás, en el horizonte de la ontología del principio de identidad y no contradicción, se piensa sólo como una colosal obra tautológica...). En general, Heidegger nos ha enseñado a rechazar la tranquila identificación de las estructuras del ser con las estructuras de nuestra historia de la gramática y del lenguaje efectivamente dado; por lo tanto, también la identificación inmediata del ser con lo que es decible sin contradicciones performativas en el ámbito del lenguaje que nos encontramos para hablar.

Decir que el ser es evento significa en cualquier caso pronunciar, aun en el lenguaje de la metafísica, conscientemente aceptado y *verwunden*, la última proposición de la metafísica (por lo demás, ella se cumple y concluye, termina, en el nihilismo, el cual es esa misma proposición); en otros términos, es el mismo proceso de desfondamiento a través de la extremosidad de la lógica de la fundamentación, que Nietzsche «describe» con la proposición «Dios ha muerto».

No sería aventurado reconstruir todo el pensamiento del segundo Heidegger como elaboración de esta contradicción, por lo cual la *Kehre* se resuelve —se libra y se disuelve— enteramente en *Verwindung*, en la continuación-distorsión-aceptación reseñada de la metafísica y del nihilismo. Aquí queremos recordar este conjunto de problemas sólo para tener presente que, en el intento de construir en términos positivos una concepción hermenéutica de la experiencia de la verdad, más allá de la pura y simple destrucción de la verdad-conformidad, se tratará de tomar como guía las exigencias auténticas que conducen a Heidegger en esa destrucción —que no se reducen al intento de encontrar una descripción más verdadera por cuanto más adecuada—; y

1. Sobre el sentido decisivo de este término en Heidegger, y para la continuación de su pensamiento en el sentido de la salida de la metafísica, véase el capítulo final de mi *El fin de la modernidad*, cit.; y mis contribuciones a los volúmenes *Filosofia '86 y Filosofia '87*.

que tienen que ver, en cambio, con la imposibilidad de pensar aún el ser como *Grund*, como principio primero que sólo puede darse en la contemplación puntual, panorámica pero muda, del *noûs*. Estas referencias a los verdaderos motivos de la crítica heideggeriana de la noción de verdad-conformidad, como espero mostrar, es decisiva para superar las aporías que, no sólo en la perspectiva de sus críticos, parecen amenazar la concepción hermenéutica de la verdad. Tal concepción, que se trata de construir a partir de lo que Heidegger llama «apertura», se substrae a los riesgos que los críticos de la hermenéutica, tal vez con razón, han señalado (el riesgo del irracionalismo, del relativismo, del tradicionalismo) sólo en la medida en que se mantiene realmente fiel a las exigencias que conducen a la destrucción heideggeriana: que no intentaba preparar una descripción más adecuada de la verdad, sino que pretendía «responder» al sentido del ser como evento.

También en referencia a este hilo conductor, será posible resolver, o al menos articular de manera más productiva, un problema que la hermenéutica post-heideggeriana no parece haber planteado hasta el momento en sus justos términos: nos referimos a la cuestión de la relación entre verdad como apertura y verdad como conformidad; o, lo que en muchos sentidos es lo mismo, entre verdad filosófica (y de las ciencias del espíritu) y verdad científico-positiva. Como sabe todo lector de *Verdad y método*, y también quizá de las obras gadamerianas siguientes, no está claro hasta qué punto Gadamer, al menos en aquella obra, intenta reivindicar la capacidad de verdad *también* para las ciencias del espíritu, fundadas sobre la interpretación, o bien si quiere afirmar que este «modelo» de verdad vale para toda experiencia de verdad en general, por lo tanto también para las ciencias experimentales. Esta «oscuridad» de Gadamer, en cualquier caso, parece fácilmente explicable si se revela que, al menos en *Verdad y método*, el Heidegger al que hace más constante y amplia referencia es al de *Ser y tiempo*.[2] Ahora bien, sobre la base de *Ser y tiempo*, lo que pue-

2. Además de las páginas de *Verdad y método* de Gadamer, cit., dedicadas a Heidegger, un documento importante sobre este punto es el coloquio de Gadamer con Adriano Fabris publicado en *Teoría*, fasc. 1, 1982, donde Gadamer insiste más bien sobre su proximidad al «segundo Heidegger», pero también sobre la idea de que el segundo Heidegger ha de ser remitido al primero, porque se trata, en el fondo, de retraducir en el lenguaje de *Ser y tiempo* lo que las obras siguientes han presentado bajo la forma de «visiones».

de decirse de la simple-presencia a la que, en términos distintos, ya sea la cotidianidad banal ya el objetivismo científico, reducen la cosa, es que ella es el resultado de un planteamiento parcial que no puede ser válido como único modelo para pensar el ser; el pensamiento inauténtico, que está ya en *Ser y tiempo*, es empero la ontología que es necesario destruir, y que se convertirá más adelante en la metafísica que olvida el ser en favor del ente, pensado como simple-presencia, es el que (por razones que primero aparecen ligadas al carácter de yecto del estar-ahí en el comercio intramundano; y que después, en el Heidegger de la *Kehre*, tendrán que ver con el destino mismo del ser, con su esencia epocal) piensa también el ser mismo, y el estar-ahí, y no sólo los entes intramundanos, sobre el modelo de la simple-presencia y de la objetividad de los objetos. Lo que ahora se trataría de evitar, para huir de la inautenticidad o de las distorsiones amnésicas de la metafísica, parece ser únicamente esta indebida extensión del modelo de la simple presencia de los entes-objetos al ser mismo. Gadamer, en *Verdad y método*, no parece ir mucho más allá de esta conclusión en su crítica del cientificismo moderno; que no es, para él, ni el logro fatal de la metafísica ni, aún mucho menos, un hecho ligado al destino y a la historia del ser; como sí que lo es de forma clara para el Heidegger de las obras que siguen a *Ser y tiempo*. También la tesis de Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, que distingue «epistemología» y «hermenéutica» en términos que pueden remitirse a los de conformidad y apertura,[3] parece una reformulación (también ella «urbanizada», como la de Gadamer) de una posición cuyas bases pueden encontrarse en *Ser y tiempo*. Epistemología es la construcción de cuerpos de saber rigurosos y la solución de problemas a la luz de paradigmas que dictan las reglas para la verificación de las proposiciones: desde luego que estas reglas no implican necesariamente que, quien las observa, describa verídicamente el estado de cosas, pero que cuando menos no lo excluyen, y, de cualquier modo, permiten sustituir una concepción de la ciencia y una práctica científica substancial en armonía con la tradicional visión metafísica de la conformidad proposición-cosa. Hermenéutica es, en cambio, la actividad que se despliega en el encuentro con horizontes paradigmáticos distintos, que no se dejan valorar en relación con algún tipo de confor-

3. Véase R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cit., págs. 287 y sigs.

midad (a reglas o, por último, a la cosa), sino que se plantean como propuestas «poéticas» de otros mundos, de instituciones de reglas nuevas —dentro de las cuales está vigente otra «epistemología», como es obvio.

Aquí no seguimos ni las sugerencias ni, sobre todo, los problemas que aparecen a partir de la hipótesis de Rorty, que, en buena medida, parece compatible también desde una perspectiva gadameriana, a pesar de que sobre este tema de la relación entre saber de las ciencias interpretativas y saber de las ciencias duras, de la naturaleza, Gadamer se ha pronunciado siempre de forma demasiado tímida. Una diferencia relevante entre su posición y la de Rorty se puede establecer en lo siguiente: que Gadamer (pensamos sobre todo en los ensayos del volumen *La razón en la edad de la ciencia*)[4] confiere, al menos en el plano moral, una suerte de supremacía al saber de las ciencias del espíritu. Las ciencias de la naturaleza, con su inevitable ligazón a la tecnología y su tendencia a la especialización (no sólo en el plano del conocimiento, sino también de la prosecución de fines cada vez más específicos, en posible conflicto con los intereses generales de la sociedad), han de ser «legitimadas» por un pensamiento que las remita al *logos*, a la consciencia común que se expresa en la lengua histórico-natural de una sociedad y en su cultura compartida, cuya continuidad —también en el sentido de la recomposición *crítica*, como ya se ha dicho— se asegura precisamente por las ciencias del espíritu y específicamente por la filosofía. En términos de *Ser y tiempo* (y después de *Vom Wesen der Wahrheit*), la apertura (la que acaece en el habla, y en sus eventos fundantes, como la obra de arte de la que habla un ensayo de *Holzwege*)[5] es la verdad en su sentido más originario, que ejerce también de referencia para la legitimación de la verdad-conformidad propia de las ciencias, las cuales, sin embargo, en la medida que se especializan mediante la construcción de lenguajes artificiales, «no piensan», como dice Heidegger, y Gadamer retoma en el mismo sentido.[6] Por lo que respecta a Rorty, su posición parece más radical que la de Gadamer: no hay ningún resi-

4. Véase H.-G. Gadamer, *La razón en la edad de la ciencia.*

5. Véase M. Heidegger, «El origen de la obra de arte» [ed. or. 1935], en *Caminos de bosque*, cit., págs. 11-74.

6. Véase *¿Qué significa pensar?* cit., pág. 117; y véase además Gadamer, *La razón en la época de la ciencia.*

duo, en él, de la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, toda forma de saber puede estar en una «fase» hermenéutica o en una epistemológica, dependiendo de que viva un momento «normal» o «revolucionario» en el sentido de Kuhn.[7] Lo cual empero excluye que haya algún tipo de jerarquía entre saberes, o un lugar privilegiado de la racionalidad humana general, como lo es el *logos*-habla (y consciencia común, densa de historia) de Gadamer. Sin embargo, ¿hasta qué punto es radical esta diferencia entre Gadamer y Rorty? Ambos, parece (al menos en la medida en que también Gadamer rechaza hablar, con Heidegger, de una historia del ser), remiten la verdad como conformidad a una verdad como apertura, entendida ya sea (en Gadamer) como horizonte histórico-cultural compartido por una comunidad que habla la misma lengua, en cuyo interior están vigentes reglas específicas de verificación y validación; ya como paradigma que, sin identificarse necesariamente con una comunidad lingüística o un universo cultural (pero también sin excluir necesariamente una tal identificación) contiene en cualquier caso las reglas para la solución de problemas en su interior, y, en su conjunto, se da como fundamentación que no está a su vez fundamentada, ni siquiera por la continuidad histórica que parece aún actuar en Gadamer. En el cual, sin embargo, el problema, en última instancia, es el mismo que el de Rorty, pues aunque para Gadamer la continuidad histórica que confiere una legitimación a la apertura (impidiendo así reducirla a un paradigma relativamente arbitrario y casual, de cualquier manera no justificado posteriormente, como en Rorty —a menos que se quiera justificar en términos banalmente vitalistas—) es, en cualquier caso, una comunidad limitada, no permite, al menos explícitamente, el paso del límite que la aunaría a la humanidad en general. Es válido para Rorty, pero probablemente, en definitiva, también para Gadamer, un cierto relativismo «weberiano»: sólo en el interior de una apertura histórico-cultural, o de un paradigma, se puede hablar de verdad en el sentido de conformidad a reglas, que se dan con la apertura misma; la apertura como tal no puede decirse «verdadera» con criterios de conformidad, pero es (al menos para Gadamer, explícitamente) verdad originaria porque instituye los horizontes en que toda verificación o falsificación es posible. De la apertura, nosotros tenemos experiencia «hermenéutica» en

7. Véase T.S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, cit.

términos más o menos explícitamente estéticos: eso está claro en Rorty, que piensa el encuentro con otros paradigmas como el encuentro con un nuevo sistema de metáforas, con una creación poética.[8] Gadamer mismo no comienza por casualidad *Verdad y método* con la reivindicación de la carga de verdad del arte; sólo que, en él, el encuentro con otras aperturas del mundo en las que consiste la interpretación, es experiencia estética en la medida en que esta última es, además, pensada fundamentalmente en términos históricos, como integración o, mejor, como «aplicación» en el presente de una llamada que proviene del pasado.

En efecto, más que a Rorty, es a Gadamer a quien hemos de dirigirnos para encontrar una articulación de la doctrina hermenéutica de la verdad como apertura; también justamente porque en él aparecerán claros los problemas que una concepción tal comporta, obligándonos a retornar a Heidegger y al desarrollo de su pensamiento después de *Ser y tiempo*, y a las que nos parecen las exigencias de fondo que apuntan ya en dicha obra la crítica de la verdad-conformidad.

Si no es (pensada como) el darse incontrovertible de un objeto que se tiene en una idea clara y distinta, y descrito de forma adecuada en una proposición que refleja fielmente la idea —lo que es (tal vez) posible en el interior de un horizonte, de una apertura que instituye todo posible criterio de conformidad de la proposición (a la cosa, o al menos a las reglas de un lenguaje)—, la verdad de la apertura parece pensable sólo a través de la metáfora del habitar. Lo que, en el fondo, no sólo es válido para Gadamer sino también para Rorty; puedo construir una epistemología, puedo enunciar proposiciones válidas según ciertas reglas sólo a condición de habitar un determinado universo lingüístico, o un paradigma. Este «habitar» es la primera condición de mi decir la verdad. Pero no puedo describirlo como una condición universal, estructural, estable; ya sea porque la experiencia histórica (por último, también la historia de la ciencia) muestra la irreductibilidad de paradigmas y universos culturales heterogéneos; o porque (también independientemente de la primera, y quizá problemática, razón) para describir la apertura como una estructura estable habría de haber un criterio de conformidad que sería, entonces, la apertura más originaria.

8. Véase también el cap. 7 del ya cit. *La filosofía y el espejo de la naturaleza.*

De la verdad como apertura (que llamo verdad porque es, como lo son las reglas respecto de las proposiciones singulares, la condición primera de toda verdad singular) hablaré, pues, en términos de habitar. Habitar en la verdad es, ciertamente, algo muy diferente a mostrar y explicitar simplemente lo que es ya desde siempre. En esto tiene razón Gadamer, cuando observa[9] que pertenecer a una tradición, o también, para decirlo en términos wittgensteinianos, a una forma de vida, no significa simplemente padecer pasivamente la imposición de un sistema de prejuicios; lo que equivaldría, además, en otras versiones contemporáneas de las lecciones de Nietzsche, a la total (más o menos explícita) reducción de la verdad a juego de fuerzas.[10] El habitar implica más bien una pertenencia interpretativa, que comporta ya sea el consenso o la posibilidad de articulación crítica: no por casualidad, podría añadirse (también en sentido crítico respecto al optimismo de esta concepción), las dictaduras modernas dan mucha más importancia a las técnicas de organización del consenso. El dominio a través del consenso es más seguro y estable. Pero eso, en cualquier caso, establece una diferencia de la pura constricción, tal vez humaniza el ejercicio del poder incluso más despótico; y sea como sea, reconoce, acaso en un sentido paradójico, la carga decisiva de la adhesión consciente (o al menos, que se cree tal) y el carácter también siempre activo, interpretativo, del permanecer en una tradición. Habitar, podríamos decir, como metáfora para hablar de la verdad hermenéutica, habría que entenderla como habitar en una biblioteca: mientras la idea de verdad como conformidad se representa el conocimiento de lo verdadero como la posesión cierta de un «objeto» mediante una representación adecuada, la verdad del habitar es más bien la competencia del bibliotecario, que no posee enteramente, en un acto puntual de comprensión transparente, la totalidad de los contenidos de los libros entre los cuales vive, ni siquiera los primeros principios de los que tales contenidos dependen; no puede parangonarse a un tal conocimiento-posesión a través del dominio de los pri-

9. Véase para esto *Verdad y método*, págs. 344 y sigs.

10. Por ejemplo, ésta es la posición de Foucault, al menos según la interpretación radical, que me parece ejemplar, de Paul Veyne, del cual véase sobre todo el ensayo «È possibile una morale per Foucault?», en el volumen *Effetto Foucault*, a cargo de P.A. Rovatti, Milán, Feltrinelli, 1986, págs. 30-38.

meros principios la competencia biblioteconómica, que sabe dónde ha de buscar porque conoce la colocación de los volúmenes y tiene, también, una cierta idea del «catálogo de temas».

Por lo tanto, es arbitrario y equívoco acusar a la hermenéutica de acabar en el relativismo y el irracionalismo, para la cual toda articulación interna de la apertura, toda epistemología, sería sólo la manifestación, la revelación (una vez más, según un modelo simplista de adecuación) de lo que, sin ninguna posibilidad de elección, ya-siempre se es (así, el conflicto de las interpretaciones no sería otra cosa que un verdadero y propio conflicto de fuerzas que no tiene ningún «argumento» que ofrecer, si no es, precisamente, la violencia a través de la cual se aseguran el predominio), ya que el ser arrojado en una apertura histórica es siempre también, inseparablemente, un participar activamente en su constitución, interpretación creativa, transformación. Sin embargo, lo que hace que resurjan siempre de nuevo tales sospechas en las confrontaciones con la hermenéutica estriba en el hecho de que ella parece incapaz de describir la verdad «originaria» en términos de habitar si no es recurriendo también a otra metáfora profundamente enraizada en la tradición metafísica: la de «comunidad», o también, en términos hegelianos, la de «bella eticidad» (la impresionante constancia de esta referencia se aprecia incluso, por último, en el peso que asume en la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas la remisión, con función normativa y fundamentativa, al *Lebenswelt*, pensada empero, de manera implícita pero con bastante claridad, en referencia al ideal de una comunidad orgánica caracterizada en términos de eticidad). La eticidad parece indispensable para incluir en el habitar hermenéutico el momento de la «evidencia», del reconocimiento de la verdad, sin tener que recaer en el modelo de la conformidad. En otros términos, también la verdad como apertura parece comportar un momento de «reconocimiento», una «sensación» de incontrovertibilidad, de plena claridad, de resultado logrado, que, en conformidad a la característica esteticidad de la experiencia hermenéutica de lo verdadero, pero también, como es fácil de comprender, a sus lazos con el pragmatismo (aquellos que hoy esgrime Rorty están legitimados por los aspectos pragmáticos de la analítica existencial de *Ser y tiempo*) se entiende como anotación de una integración armoniosa, más que como la apropiación de un contenido mediante la representación adecuada. Las doctrinas clásicas de la

evidencia como carácter de la verdad y no sólo de la certeza (hasta la fenomenología) se han esforzado siempre por asumir esta sensación de integración y de armonía lograda como signo y síntoma al cual no podía reducirse la verdad del contenido de la experiencia. Sin poder producir empero nunca pruebas convincentes de que esta diferencia subsistía realmente: Nietzsche también toma nota de esto, cuando nos invita a dudar precisamente de lo que parece más evidente, cierto, incontrovertible. En la concepción hermenéutica de la verdad como apertura, este paso (que se asemeja al de una cierta metafísica neoclásica: del principio de no contradicción a la estructura del ser; del no poder decir de otra manera, al no poder el ser ser de otra manera) queda coherentemente eliminado. La verdad de la apertura no es un *objeto* cuya posesión cognoscitiva sea constatada por la sensación de evidencia, completud e integración que en un determinado momento sintamos; esta integración es la misma verdad originaria, la condición de nuestro ser en lo verdadero del que depende la posibilidad de enunciar juicios verdaderos en tanto que verificados a la luz de reglas de conformidad.

¿Se puede evitar estas complicaciones, y los problemas correlativos, reduciendo la verdad a la verdad «secundaria», a la verdad-conformidad, como en el fondo siempre ha hecho la metafísica (sin embargo, ya no Kant)? Sí, sólo con la condición de «reducir el ser al ente», según la expresión de Heidegger, o también, en otra terminología, al precio de quedar prisioneros de la ideología, sin poder tomar ninguna distancia, y de identificar el paradigma o el universo cultural en que nos encontramos arrojados con el mundo real *tout court*. Lo que, como se puede comprender, *no puede hacerse*: no se puede reconstruir conscientemente el mito, no se puede (no porque no se deba, sino porque no se logra) asumir artificialmente (después de la crítica de la ideología, después del historicismo, después de Nietzsche) una actitud «natural»... Así pues, (y se podría argumentar más ampliamente) el problema de la verdad como apertura se plantea de manera imprescindible. Y ello en la forma de problema de la apertura como verdad: pues, una vez más, considerar que la condición histórico-cultural (o, con Heidegger: ontológico-destinal) en que estamos arrojados no es un problema de verdad significa, más o menos conscientemente, asumirla como un hecho en bruto, cuyo quedar reducida fatalmente a un efecto de fuerza (la verdad como «voluntad

de poder») es sólo un signo de su permanecer en el ámbito de la metafísica de la fundamentación; prisionera de nuevo en el *Grund* como instancia *última* más allá de la cual no se puede ir, que silencia todo preguntar cerrando el discurso. Así, pues: no podemos dejar de plantear el problema de la apertura (puesto que habríamos de decidir, ¿y por qué razones?, considerar el mundo como idéntico a nuestra histórica descripción de él, que entretanto, por efecto del desarrollarse de la metafísica en nihilismo, nos aparece *como tal*); y no podemos dejar (en el sentido de: debemos) de plantear el problema de la apertura en términos de verdad, porque, de otra forma, terminaremos por asumirlo como un hecho en bruto, un *Grund*; lo que parece «prohibido» ya sea por la exigencia de distinguir la apertura de sus articulaciones (lo hermenéutico de lo epistemológico), que se presenta como imprescindible después de Marx, Nietzsche y Heidegger; ya porque, aunque quizá en relación con la primera razón, lo que deviene impensable con la experiencia de la distinción entre apertura y verdades concretas (o, en otras palabras, con la diferencia ontológica) es precisamente algo como el *Grund*, el cual deviene lo mayormente sospechoso, justamente en tanto se presenta como instancia última, silenciadora, autorizada (y autoritaria). Era la imposibilidad de pensar aún el ser en términos de *Grund* lo que inspiraba a Heidegger en su crítica de la verdad como conformidad; que no podía, en cambio, ser planteada por la voluntad de encontrar una descripción más adecuada de la transmitida por la metafísica.

Sin embargo: ¿responde a esta exigencia —defendida por Heidegger, y que aquí asumimos como ineludible— la reducción de la evidencia del darse del objeto (y de la verdad como conformidad) a la experiencia estética del *fulfilment*, de la armoniosa integración en una comunidad, por el reconocerse «cerca de sí» del espíritu hegeliano? No sólo se trata de mirar con sospecha al esteticismo que parece necesariamente implicado en esta concepción hermenéutica de la experiencia de la verdad. El esteticismo —puesto que tal es en el fondo el remitir la sensación de evidencia objetiva a una anotación de la integración en el mundo que se «habita» y en el que uno se siente en casa como en la bella eticidad— es «sospecha» sólo en la medida en que, en vez de despedirse de lo verdadero como *Grund*, como instancia última, autoritaria, silenciante, parece ser sólo una versión aún más compacta y perentoria. La reconstitución de la comunidad orgá-

nica no es la solución de los problemas e incomodidades creados por la vida en una «sociedad» que se mantiene unida sólo por lazos contractuales, mecánicos, convencionales; así como la recuperación de una noción de virtud en el marco de un horizonte histórico concreto de valores compartidos (por la común pertenencia a una tradición) no es la solución de las aporías subjetivistas en que ha desembocado la ética racionalista moderna. No es casualidad que, como sucede de manera ejemplar en la reflexión ética de McIntyre,[11] las críticas del racionalismo ético moderno concluyan con la propuesta de un retorno a una moralidad pre-moderna. Esta salida muestra un riesgo que traspasa también la concepción hermenéutica de la verdad; lo cual, en algunas páginas de Gadamer, parece algo más que un riesgo. En Gadamer, sin embargo, y quizá en el mismo Rorty y su concepto de «conversación», se encuentran los instrumentos para evitar que el modelo «estético» sobre cuya base se piensa la experiencia de la verdad en la hermenéutica nos lleve por caminos esteticistas. Se trata de reconocer estos elementos teniendo presente el propósito que guiaba, como ya se ha dicho, la crítica heideggeriana a la verdad como conformidad; obrando de esta manera, seremos más fieles también a un modelo «estético» que ya no se piensa en términos clasicistas anacrónicos. En otras palabras: sigue siendo verdadero que la hermenéutica sustituye la verdad como apropiación de la cosa mediante una representación adecuada por una verdad entendida como habitar y como experiencia estética más que como cognitivo-apropiativa; pero esta experiencia estética es pensada a su vez como su efectivo configurarse en la época de la metafísica cumplida, a la que también pertenece la ontología hermenéutica. Para esta experiencia, una obra de arte es falsa, *Kitsch*, sólo y realmente cuando hoy en día se presenta con las características de la completud, rotundidad, armoniosa conciliación y perfecta compenetración de contenido y forma que eran las características (pensadas como) propias del arte en su sentido clásico. La conexión de hermenéutica y estética en la época del final de la metafísica puede formularse también así: se torna posible, como hace la hermenéutica del presente siglo, reivindicar la carga de verdad de la experiencia estética, incluso su significado de «modelo» para una concepción de la verdad libre de los prejuicios del cientifi-

11. Véase A. McIntyre, *Después de la virtud* [ed. or. 1981].

cismo (es decir, de la idea de verdad como conformidad y como evidencia del objeto) sólo cuando la experiencia estética se ha modificado hasta el punto de perder las características «clásicas» que la han connotado en la tradición metafísica. A esta transformación de lo estético, que, con Heidegger, se ha de considerar como un aspecto del destino del ser, probablemente le corresponda también una transformación radical de la experiencia cognoscitiva de las ciencias; hasta el punto de que, es sólo una hipótesis, la función de «modelo de verdad» que se reivindica para la experiencia estética podría no aparecer como extraña o en contraste con la misma autoconsciencia que ha ido madurando entretanto en la ciencia.

La crítica de la idea de verdad como conformidad lleva, pues, a la hermenéutica a concebir la verdad con el modelo del habitar y de la experiencia estética. Pero esta experiencia tiende a presentarse aún según una imagen clasicista, de integración, armonía, rotundidad, que corresponde al darse del arte en la época de la metafísica (y, por tanto, también en la época de la verdad-conformidad); si cede a esta tendencia, la hermenéutica terminará por oponer a la verdad-conformidad solamente una idealización de la bella eticidad, en la cual, empero, en vez de evitar la perentoriedad del *Grund* (y a su olvidadiza identificación de ser y ente), se vuelve a proponer un fundamentalismo todavía más compacto, que puede expresarse también en la pura y simple identificación de la apertura con la bruta factualidad de una cierta forma de vida que no permite ser discutida, sino que sólo se «muestra» en su vigencia como horizonte de todo posible juicio. Un reconocimiento más cuidado de la experiencia estética que aquí cumple el papel de modelo,[12] y una fidelidad radical a los intentos que inspiran la crítica (heideggeriana) de la verdad-conformidad, conducen en cambio a alternativas distintas; ante todo, a un distanciamiento del énfasis que el pensamiento metafísico ha puesto siempre en la sensación subjetiva de certeza entendida como signo de la verdad. A pesar de todos los esfuerzos en contra, parece imposible, después de Nietzsche, pensar aún la idea clara y distinta como el modelo de la

12. Para una ilustración más amplia de este punto, véase mi contribución al coloquio de Royaumont de 1987, *L'impossible oubli*, ahora en el volumen *Usages de l'oubli* (junto a escritos de Y.H. Yerushalmi, N. Loraux, H. Mommsen y J.C. Milner), París, Seuil, 1988.

verdad, y la experiencia de lo verdadero como certeza incontrovertible de la consciencia frente a un contenido que se presenta como evidente. La «escuela de la sospecha» nietzscheana, desde luego, no puede llevar más que a una desmitificación tan radical que hay que desmitificar la sospecha misma; pero este logro no equivale, como en el fondo muchos tienden a creer, a una recuperación pura y simple de la evidencia de consciencia, más acá de toda sospecha. Si se quiere ser fiel a los propósitos (y a las buenas razones) que ha promovido la crítica heideggeriana de la verdad como conformidad, la hermenéutica no puede simplemente ofrecer otra explicación de la experiencia de la evidencia, retomando la sensación de plenitud, satisfacción, quietud enlazada a una causa distinta del darse de la cosa en su presencia desplegada, por ejemplo, al sentido de integración en una comunidad pensada como la bella eticidad hegeliana, que asume así a todos los efectos la función del *Grund*, aún más inderogable y perentorio pues no se mantiene siquiera a la distancia que garantiza la objetivación (¿no habría que decir que, respecto a la unidad orgánica de la consciencia mítica, la metafísica reducción del ser a ente ya es un primer anunciarse de la diferencia ontológica?). Se trata, en cambio, para la hermenéutica, de reconocer a fondo el lazo con la misma evidencia de consciencia con la metafísica, a cuya historia pertenece también el modo de darse de la verdad como idea clara y distinta y certeza incontrovertible. También en este caso, como en general en las confrontaciones con todos los elementos de la historia de la metafísica, el pensamiento no puede caer en la ilusión de que obra un verdadero y propio sobrepasamiento, sino que habrá de ejercitarse, por el contrario, en una *Verwindung*, en una continuación y distorsión,[13] que aquí significará el mantenimiento del modelo de la conformidad como momento secundario de la experiencia de la verdad. Después de Nietzsche, pero en el fondo ya simplemente después de Kant (cuya fundamentación transcendental es un desplazamiento a un segundo plano de las verdades singulares, de las proposiciones conformes), ya no pensaremos más que la verdad sea la evidencia y la conformidad de las proposiciones al estado de cosas. Esta verdad como conformidad, y también como evidencia incontrovertible experimentada en la certeza de la consciencia, sólo es un momento secundario en el ámbi-

13. Véanse también los escritos recordados en la nota 1.

to de la experiencia de la verdad, que se manifiesta como tal precisamente con la maduración de la metafísica en su cumplimiento; por ejemplo, con el advenimiento de la ciencia experimental moderna, con sus imponentes consecuencias tecnológicas, con la transformación de la empresa científica en un trabajo social de proporciones gigantescas y de una complejidad imposible de delimitar —que hacen de hecho «irrelevante» aquel mítico momento de descubrimiento, de certeza de la consciencia, sobre cuyo modelo la metafísica había construido la propia idea de verdad—. Como, volviendo a la experiencia estética, es anacrónico, ilusorio, decididamente *Kitsch* el concebir el encuentro con la obra de arte en los términos clasicistas de la perfecta identificación entre contenido y forma, completud, carácter definitivo de la obra (hoy en día, sólo el producto reclamado por la publicidad se presenta así), del mismo modo es ideológico y mistificador pensar aún en el «eureka» del científico en su laboratorio como el momento principal, como modelo mismo del significado de la experiencia de verdad. Quizá, la experiencia de la verdad da *comienzo* ahí, cuando se parte de la certeza para emprender el viaje para descubrir las condiciones que la hacen posible (y quizá también la desmienten), las cuales no se darán, de una vez por todas, en una evidencia puntual, simultánea, exhaustiva, parangonable al momento inicial en el que un contenido se nos ha «impuesto» como incontrovertible.

A la *Erklärung*, a la «explicación» científico-positiva que subsume, según nexos cada uno perfectamente evidente, un caso singular bajo una ley general que también se da como evidente, la hermenéutica no opone un *Verstehen* que, como experiencia vivida de simpatía y de común pertenencia, reproduce sólo en un plano de inmediatez vitalista la misma perentoriedad «silenciante» de la evidencia objetiva; opone, en cambio, lo que, con Heidegger, puede llamarse una *Erörterung*,[14] una «localización» desfondante que tiene, más bien, muchos de los rasgos de la experiencia estética, pero en los términos que ella se da al final de la metafísica y como momento de su «superación» en la forma de la *Verwindung*. La búsqueda encarada por Kant de las condiciones de la posibilidad de la física como ciencia, encuentra quizás aquí, tal vez

14. Sobre la noción de *Erörterung*, una discusión más amplia puede verse en mi *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Génova, Marietti, 1989 (2) [ed. or. 1963] (esp. el cap. V, par. 2).

paradójicamente, su cumplimiento: la física como ciencia, o en general la ciencia-técnica moderna tal y como ella se despliega en el mundo del *Ge-Stell*, en la sociedad totalmente organizada, es posible sólo con la condición de no pensar más la verdad sobre el modelo de la evidencia de la consciencia; la empresa científica moderna lleva consigo la consumación de ese modelo, el desplazamiento a un segundo plano de la verdad-conformidad, en definitiva la cada vez más acentuada divergencia entre lo real —como eso que se da en la inmediatez de una intuición inderogable— y lo verdadero, como eso que se acierta sólo con la condición de situarse en un horizonte desfondante.

Todo ello, naturalmente, habría de poder argumentarse con más detalle mediante una reconstrucción de los avatares de la autoconsciencia de las ciencias entre el siglo XIX y el XX, por ejemplo, y ante todo, en referencia a las discusiones sobre realismo y convencionalismo, y hasta los debates más recientes (pienso, obviamente, en el anarquismo metodológico de Feyerabend, pero también en la reproposición del «realismo» y en sus diversos significados).[15]

Desde el punto de vista de la hermenéutica —que es a lo que aquí se limita el discurso— los rasgos de la *Erörterung* como «modelo de verdad» alternativo al modelo metafísico de la conformidad (y a su variación en el sentido de la comunidad orgánica) se dibujan con mayor claridad si, además de tener presentes las características de la experiencia estética tardo-moderna, se reflexiona con ulterioridad sobre la metáfora del habitar (por lo demás, como es sabido, central en muchos escritos de Heidegger): desgranar esta metáfora con la especificación de la otra, que habla del habitar una biblioteca, significa únicamente precisar un rasgo que, sin embargo, es común a todo habitar, y, por tanto, a su insertarse no en un espacio natural pensado en el fondo como espacio abstracto, de la geometría, sino en un pasaje marcado por una tradición. La biblioteca dentro de la cual habita el hombre tardo-moderno, y dentro de la cual se localiza su experiencia de la verdad, es una «biblioteca de Babel», por utilizar la expresión de Borges. Ya en la distinción subrayada por Heidegger en *Ser y tiempo*, entre tradición como *Tradition* y tradición como *Über-lieferung* (esta última entendida como heredar activamente el pasado como posibilidad abierta, no

15. Véase por ejemplo el panorama que plantea I. Hacking, *Conoscere e sperimentare* [ed. or. 1983], trad. it. de E. Prodi, Roma-Bari, Laterza, 1987.

como rígido esquema determinado y determinante),[16] pueden encontrarse los elementos para esta precisión del concepto de *Erörterung*. Lo que constituye la verdad de las verdades singulares que se dan en las proposiciones «conformes» (a la cosa, pero ante todo a las reglas de verificación) es el remontarse a las condiciones de la posibilidad, que, empero, a su vez, no son enunciables en una proposición conformada, pero sí ofrecen algo así como una red de referencias nunca acabada, una red que está constituida por las múltiples voces de la *Über-lieferung*, de la trans-misión (no necesariamente provenientes del pasado), que resuenan en la lengua en la que aquellas proposiciones se formulan. Estas voces —y esto es una experiencia específicamente moderna, para la cual es inevitable conectar el darse de la verdad como *Erörterung* con la finalización de la metafísica— hablan como una irreductible multiplicidad, desmintiendo cualquier intento de reconducirlas a una unidad (que podría aún darse en la forma de un contenido abarcable por una mirada única y enunciable en una proposición conforme). ¿El sistema cerrado y definitivo de las categorías kantianas quizá no se quiebra también, e incluso precisamente por ello, a causa del descubrimiento de la multiplicidad de los universales culturales, esto es, por la irreductible pluralidad de las condiciones a priori de los saberes? Esta multiplicidad, sin embargo, quedaría quizá sólo como algo dado de hecho, privado de carga filosófica, si la filosofía por su parte no lo ligase al descubrimiento de la temporalidad constitutiva del ser, como sucede en Heidegger. La multiplicidad irreductible de los universales culturales se vuelve filosóficamente relevante sólo cuando se observa iluminada por la constitutiva mortalidad del estar-ahí, que confiere a la *Über-lieferung* no el carácter de una confusa superposición de perspectivas que disturban la aprehensión de la cosa como es, sino la dignidad del *Ge-Schick*, del darse del ser como trans-misión de aperturas distintas en cada momento como distintas son las generaciones de los hombres. Esto hay que tenerlo presente, también más allá de la letra de los textos heideggerianos, para entender cómo la tradición, dentro de la cual las verdades como enunciados conformes se insertan y adquieren su más auténtica verdad, no sólo es babélica en cuanto que

16. Sobre dos sentidos de la tradición en Heidegger, véase M. Bonola, *Verità e interpretazione nello Heidegger di «Essere e tempo»*, Turín, Edizioni di Filosofia, 1983 (esp. el cap. V).

multiplicidad irreductible de voces, sino que comporta también un carácter «deyectivo», que la señala como proveniencia disolutiva respecto de un darse del ser como presencia desplegada. Este aspecto de la *Über-lieferung*, que añade en ella, al significado de transmisión, también el más específico de legado y proveniencia, queda aquí reconocido explícitamente para evitar un posible enésimo equívoco metafísico, visible en todas las versiones de la hermenéutica como puro relativismo; versiones que asumen la hermenéutica como una pura filosofía de la multiplicidad irreductible de perspectivas. Ahora bien, la multiplicidad de las perspectivas queda abierta, en la hermenéutica heideggeriana, por la constitutiva mortalidad del estar-ahí; el cual se encuentra ya-siempre arrojado en un proyecto, en una lengua, en una cultura que *hereda*. También y ante todo la consciencia de la multiplicidad de las perspectivas, de los universales culturales, de los a priori que hacen posible la experiencia del mundo, es *herencia*. La concepción de la verdad como habitar en la biblioteca de Babel no es una descripción verdadera de la experiencia de la verdad que finalmente sustituiría a la experiencia falsa de la metafísica, que la pensaba como conformidad; al contrario, es el logro del desplegarse de la metafísica como reducción del ser a la presencia, de su culminar en la ciencia-técnica, y del consecuente disolverse de la idea misma de realidad en la multiplicidad de las interpretaciones. Situar lo verdadero, los enunciados «conformes», dentro de la verdad como apertura, no significa únicamente suspender su inderogabilidad última dentro de una multiplicidad de perspectivas que lo hace posible (lo hace posible y también lo muestra como *únicamente* posible); esto, por lo que se puede ver, podría valer como una descripción de la versión desconstruccionista de la hermenéutica propuesta por Jacques Derrida. La *Erörterung* hermenéutica sitúa, antes bien, lo verdadero sobre el fondo de la multiplicidad irreductible de las voces que lo hacen posible; pero experimenta esta localización como respuesta, a su vez, a una llamada que pro-viene de la *Über-lieferung* y que elimina de este desfondamiento su carácter puramente confusionista, o en cualquier caso arbitrario.[17]

17. Hablando de las estrategias «arbitrarias» del pensamiento de la diferencia, Derrida evoca explícitamente el mallarmeano *coup de dés*, y esta referencia no tiene un significado casual: véase «La diferencia», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989 [ed. or. 1972].

Parece que éste es el único modo de plantear el problema de la verdad como apertura (lo verdadero como enunciados conformes necesita de un horizonte que los haga posibles), pero también el problema de la apertura como verdad (el horizonte regente no puede ser reducido a puro hecho, insuperable, provisto de la misma perentoriedad autoritaria del *Grund* metafísico). La multiplicidad de voces sobre cuyo fondo solamente las verdades singulares adquieren auténtica verdad no es, a su vez, estructura última, que se da como verdadera en lugar del ser como unidad, principio, fundamento. Ella es, en cambio, proveniencia: el ser, que en la metafísica se ha dado en la forma de la presencia desplegada, hasta disolverse en la objetividad de los objetos de la ciencia-técnica y en la subjetividad del sujeto moderno, cada vez más dispuesto a trastocarse en objeto (de medida, de manipulación, etc.), se da hoy como multiplicidad, temporalidad, mortalidad. Reconocer este darse como evento, y no como el manifestarse de una estructura ya-siempre *dada*, perentoria, ineludible, significa también encontrar en la multiplicidad de las voces en que se disuelve el a priori no sólo un confusionismo anárquico, sino la llamada de un *Ge-Schick*, de un destino que ya no tiene los rasgos del fundamento metafísico porque consiste en la disolución del fundamento. El *Ge-Schick* conserva así algo del *Grund* metafísico y de su capacidad de legitimación; pero sólo en la forma paradójica, nihilista, de la vocación por el desvanecimiento, vocación que no puede, precisamente por ello, presentarse, con una inderogabilidad de carácter metafísico, pero que representa todavía una posible racionalidad para el pensamiento, una posible «verdad de la apertura». Así, pues, en el ámbito de este destino disolutivo del ser, las vicisitudes de los paradigmas científicos y la creciente consciencia de la ciencia acerca del propio carácter históricamente localizado, no se resuelven con la sustitución de la metafísica realista de la tradición por la metafísica relativista (como el pensamiento del siglo veinte ha pretendido hacer a menudo). La divergencia de lo *verdadero* de lo *real*, que parece uno de los significados más impresionantes del desarrollo de la ciencia moderna (los entes de los que ella habla se parecen cada vez menos a las «cosas» de las que tenemos experiencia en la vida cotidiana; aunque muchos de tales entes sean producidos por la técnica), asumiría aquí el significado de un aspecto de la historia del cumplimiento de la metafísica y de su disolución: en esta historia, al final, el ser se da

como lo que *no es*, al menos en el sentido del objeto, de lo real presente y estable; como la apertura que, aun haciendo posible lo verdadero singular como enunciados conformes a lo dado, se substrae explícitamente a toda enunciabilidad apropiativa. La conquista de lo verdadero sería así un camino que se aleja de lo real en cuanto presión inmediata de lo dado, imposición incontrovertible de lo *en sí*, cuya evidencia aparecería cada vez más similar, por recurrir a un ejemplo psicoanalítico, a la fascinación de lo imaginario y de sus juegos de identificación, a los cuales uno se ha de substraer, atendiendo a la terminología de Lacan, sólo con pasar al plano de lo simbólico.[18]

El horizonte desfondante, dentro del cual, en esta perspectiva, lo verdadero singular (también como enunciado «conforme» de las ciencias) adquiere su auténtica verdad, es decir, queda «fundado», no sería ni el paradigma histórico determinado que contiene las reglas de su formulación y que no puede ser posteriormente interpelado (como una forma de vida que se legitima únicamente con el hecho de subsistir), ni tampoco la multiplicidad desordenada de paradigmas que, una vez evocada por la filosofía y la historia de las ideas, funcionaría como una suspensión de las pretensiones definitivas de las verdades singulares. Situarse en la verdad de la apertura no es ni la integración armoniosa (tradicionalista, conservadora) en un canon recibido y compartido en términos de comunidad orgánica; ni tampoco el puro distanciamiento historicista-relativista del *blasé* (que por lo demás, constituía, por ejemplo para el Mannheim de *Ideología y utopía*, el único punto de vista posible no ideológicamente limitado, al que tiene acceso no el proletariado marxiano, sino el intelectual europeo formado en el conocimiento de los múltiples universales culturales).[19] A la verdad como apertura se arriba, en cambio, asumiendo la desfondamiento como destino. Lo que, en el caso de la singladura de las ciencias, si es válida la hipótesis de que ellas muestran una cre-

18. Uso aquí la terminología de Lacan sin ninguna pretensión de fidelidad a su texto; más si se tiene en cuenta que, junto a las instancias de lo imaginario y lo simbólico, él pone la de lo «real», que en mi esquema parece encontrar lugar del lado de lo imaginario.

19. Véase K. Mannheim, *Ideología y utopía*, en el que el relativismo histórico es empero limitado por la persuasión de que puntos de vista ideológicos puedan ser integrados en una «totalidad comprensiva», que funciona como base de una política científica.

ciente divergencia de lo verdadero de lo real, significa que tal divergencia no sólo da testimonio de la insuperable relatividad histórica de los paradigmas, con todas las consecuencias incluso teóricas que comporta (entre las cuales, en primer lugar, la permanente tentación del cientificismo), sino una vocación del ser a la reducción, a la disolución de los rasgos fuertes, que se presenta como posible hilo conductor de interpretaciones, elecciones, incluso opciones morales, mucho más allá de la pura y simple afirmación de la pluralidad de paradigmas.[20]

De las «tradicionales» prestaciones de la noción de verdad como conformidad y evidencia del objeto, ¿en esta perspectiva, qué queda? Paradójicamente, pero no tanto, lo que resulta exaltado aquí es la función *crítica* de la idea de verdad, su configurarse como un salto en los *logoi*, un pasaje siempre renovado «de aquí a allí» según la expresión platónica —ya que también la consciencia de la evidencia siempre es de nuevo interrogada por sus condiciones, continuada en el horizonte de apertura que constituye también su permanente desfondamiento—. La sensación de éxito, el sentimiento de plenitud que acompaña el «descubrimiento» —por lo demás, en las condiciones de la investigación científica de hoy en día, cada vez más ligada a medidas, verificaciones instrumentales, establecimiento de continuidades y «ensayos» entre «objetos»— si aún se dan, son reducidos en cualquier caso al rango de aspectos secundarios de la verdad, cuando no funcionan directamente como puntos de partida de los cuales hay que distanciarse, por el compromiso excesivo con la presión de lo «real» (un distanciamiento iniciado, por lo demás, con la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias, y en general con el ideal del desinterés y de la objetividad científica).

La creciente autoconsciencia histórico-política de la ciencia (por la cual, en sus mejores ejemplos, la epistemología, desde la teoría del conocimiento, la lógica, hasta la teoría del lenguaje científico, se vuelve cada vez más sociología de la comunidad científica) puede computarse probablemente entre los aspectos de esta transformación de la noción de verdad, que no niega explícitamente el ideal de la conformidad, pero que lo coloca en segundo plano respecto a la verdad de la

20. Sobre esto, una discusión más amplia puede hallarse en mi «Etica della comunicazione o etica dell'interpretazione?», en *Etica dell'interpretazione*, cit., págs. 135-147.

apertura. (Lo que no equivale, a pesar de las apariencias, a la reafirmación de una supremacía de la filosofía y de las ciencias del espíritu sobre las ciencias de la naturaleza. También la distinción ya traída a colación de Rorty entre «epistemología» y «hermenéutica» es probablemente demasiado esquemática: distingue demasiado rígidamente un trabajo de articulación interna del paradigma, la solución de *puzzles*, y el evento de la transformación revolucionaria del paradigma mismo. Pero el trabajo científico, ya desde el punto de vista del falsacionismo popperiano, se configura difícilmente como un puro y simple desplegarse de reglas dadas en la verificación de la correspondencia de proposiciones a estados de cosas. Y, por otra parte, la institución de aperturas históricas, de nuevos horizontes de verdad, es quizá un evento menos estéticamente enfático de cuanto Rorty pueda pensar.)

Tampoco la otra prestación tradicional de la noción metafísica de verdad, que consistía en garantizar, con el darse de la cosa «en persona», la validez universal de los enunciados verdaderos, no se pierde del todo en la reformulación hermenéutica de la verdad como apertura. Aquí, a la universalidad puramente postulante de las proposiciones verdaderas —siempre sujeta a la identificación subrepticia por el «nosotros» de la comunidad científica determinada, o por el universo cultural específico (la Europa occidental de los siglos XVII-XIX, al fin y al cabo) con la humanidad en general— sustituye una efectiva relación entre las verdades singulares y la multiplicidad de perspectivas que constituyen la red que las rige y las hace posibles. Una vez más, es necesario repetir que la concepción hermenéutica de la verdad no es de ninguna manera una reivindicación de «lo local» frente a «lo global», una reducción «parroquial» de la experiencia de lo verdadero, para la cual los enunciados estarían siempre solamente dentro de un horizonte delimitado, y no podrían nunca pretender una validez más amplia. Desplegar —como ha hecho a menudo Heidegger en sus reconstrucciones etimológicas del vocabulario metafísico occidental— los nexos y las estratificaciones que resuenan, implícitos y a menudo olvidados, en cada enunciado singular verdadero, significa poner en funcionamiento la memoria de una indefinida red de parentescos (pienso en las semejanzas de familia wittgensteinianas, opuestas a la abstracta universalidad de la esencia, del género, de la especie) que constituye también la base de la posible universalidad, es decir, persuasividad para todos, idealmente, del enunciado.

Se trata, ciertamente, de una universalidad y, antes bien, de una criticidad *verwunden*; retomada en su anterior caracterización metafísica, y proseguida y distorsionada en correspondencia, es decir, en la escucha, a una llamada del ser que resuena en la época del cumplimiento de la metafísica. También son éstas las transformaciones por las cuales Heidegger, con un giro terminológico que la hermenéutica ha de meditar siempre de nuevo, ha creído tener que remitir la esencia más originaria de la verdad a la «libertad».[21]

21. Es, como se sabe, la tesis de la conferencia *De la esencia de la verdad* [de 1930, pero no publicada hasta 1943].

APÉNDICE 2

RECONSTRUCCIÓN DE LA RACIONALIDAD

La hermenéutica ha sido acusada frecuentemente de ser una expresión extrema del irracionalismo que empapa gran parte de la cultura y de la filosofía, por lo menos europeo-continental, de los primeros decenios de nuestro siglo. Esta acusación proviene tanto de los defensores del racionalismo historicista (los epígonos de Lukács, por ejemplo) como del cientificismo neopositivista. Y es una acusación al menos en parte legítima, puesto que las bases de la hermenéutica —es decir, ante todo, la ontología heideggeriana— son fuertemente polémicas en las confrontaciones con estas dos formas de racionalismo, que la hermenéutica no considera como opuestas entre sí, sino, por el contrario, como dos momentos del mismo desarrollo de la razón metafísica. Recientemente, en la medida en que ambas formas de racionalismo han perdido su posición hegemónica en nuestra cultura, la acusación de irracionalismo en las confrontaciones de la hermenéutica circula en una forma más débil: insiste en el hecho de que la hermenéutica implica un rechazo, más o menos explícito, de la argumentación, que sería sustituida por un modo de filosofar de género poético-creativo, o incluso puramente narrativo. Me propongo sostener que: *a*) esta acusación de irracionalismo no es totalmente inmotivada, o al menos indica un riesgo que está realmente presente en las teorías hermenéuticas más corrientes y discutidas; *b*) la hermenéutica puede, y debe, rechazar esta acusación desarrollando más explícitamente, sobre la base de sus originales presupuestos, su específica noción de racionalidad que, sin volver a los procedimientos fundamentadores de la tradición metafísica, no cancele completamente las características específicas del discurso filosófico diferenciable, por

ejemplo, de la poesía y la literatura. Esta «racionalidad de la hermenéutica», o racionalidad hermenéutica, procura específicamente rechazar la última forma de la acusación de irracionalismo, esa forma más débil que apunta a la ausencia de argumentación en la teoría hermenéutica; pero también puede abrir la vía para una continuación, al menos en ciertos términos, de las nociones más clásicas de racionalidad, la historicista y la científica; *c*) la reconstrucción de una noción hermenéutica de racionalidad es inseparable de una reconsideración de la relación entre hermenéutica y modernidad.

1. *«Irracionalismo» hermenéutico*

Las acusaciones de irracionalismo en las confrontaciones con la hermenéutica hoy se formulan principalmente mediante una noción débil de racionalidad, entendida como la capacidad para proponer argumentos públicamente reconocibles en vez de simples intuiciones «poéticas»; este racionalismo débil va a menudo acompañado de restos de una noción más fuerte de razón, es decir, de residuos del mito historicista y cientificista; sin ir más lejos, cuando se acusa a la hermenéutica de irracionalismo refiriéndose a teorías como la distinción de Rorty entre hermenéutica y epistemología,[1] desde cuyo punto de vista un discurso filosófico que proponga argumentaciones públicamente reconocibles recaería completamente dentro del ámbito epistemológico (lo que Kuhn llama ciencia normal),[2] mientras que hermenéutico solamente es el encuentro —necesariamente no argumentativo— con un nuevo sistema de metáforas, con un nuevo paradigma, cuya comprensión y aceptación nada tiene que ver con el procedimiento demostrativo ni tampoco sólo con la argumentación persuasiva. Como es sabido, Rorty encuentra que su idea de la hermenéutica está bien representada por Jacques Derrida —aunque no esté claro hasta qué punto Rorty considera la desconstrucción un modo ejemplar de encuentro con nuevos sistemas de metáforas, o si por el contrario lo asume como uno de estos nuevos lenguajes metafóricos—. Este problema —no tan marginal ni ocioso— tiene que ver probablemente con otra

1. Véase R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cit., cap. 7.
2. Véase la ya cit. *La estructura de las revoluciones científicas*.

cuestión más radical, a saber: ¿la distinción rortyana entre epistemología y hermenéutica es ella misma epistemológica, es decir, argumentativa, o bien hermenéutica y «poética»? Probablemente un asunto semejante parezca sólo formal o directamente capcioso; pero en lo que sigue de esta exposición trataré de mostrar que, por el contrario, es crucial para la reconstrucción de una noción hermenéutica de racionalidad. Por lo que le toca a Rorty, en la medida que el problema pueda tener un sentido para él, creo que su respuesta respecto de su modo de considerar a Derrida, sería que la desconstrucción derridiana es un modo ejemplar de practicar la filosofía como hermenéutica, es decir, como encuentro y escucha de nuevos sistemas metafóricos; y que, si este modo de practicar la filosofía no ofrece ninguna justificación para optar por preferirla, al fin y al cabo es él mismo una propuesta «poética», creativa, de un nuevo paradigma, de un nuevo lenguaje metafórico. Cualquiera que sea la adecuación de esta descripción rortyana de Derrida (no creo que Derrida esté muy de acuerdo con ella), al menos tiene valor como un buen ejemplo de lo que los críticos llaman el irracionalismo de la hermenéutica. La hermenéutica sigue a Heidegger en el rechazo de la teoría de la verdad como correspondencia; un enunciado puede ser probado sólo en el interior de una apertura que hace posible su verificación o falsificación; y la apertura es algo a lo que el estar-ahí pertenece y de lo que no dispone, el proyecto es un proyecto yectado. La metáfora-guía para la concepción de la verdad, aquí, ya no es el aferrar, el «coger» (com-prender; *Begriff, con-cipere*, etc.), sino el habitar: decir la verdad significa expresar —manifestar, articular— la pertenencia a una apertura en la que se está ya desde siempre yectado. No es casual que Heidegger comente tan a menudo el verso hölderliniano sobre el habitar poético del hombre: «dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde». Si la metáfora-guía para la noción de verdad es el habitar, la experiencia de la verdad deviene fatalmente una experiencia poética o estética —precisamente eso es lo que sucede en la distinción rortyana de hermenéutica y epistemología.

Al llegar aquí, el irracionalismo hermenéutico puede caracterizarse también con otro término, esteticismo; lo cual parece paradójico, si se piensa que la crítica de la consciencia estética es uno de los puntos de partida decisivos de Gadamer en *Verdad y método*. Esta paradoja habría de tener validez como signo del hecho de que, si la hermenéutica termina en el esteticismo, es probable que ello suceda

porque ha traicionado su propia inspiración originaria; la cual, al menos en la formulación canónica de Gadamer, habría de impulsarla precisamente en la dirección contraria a la del esteticismo, es decir, en la dirección de una reivindicación de la racionalidad.

Trataré de describir y discutir, de una forma muy sumaria, algunas de las formas de esteticismo irracionalista —es decir, en el sentido que la palabra tiene aquí, no argumentativo— que invade una parte importante de la hermenéutica contemporánea. Más allá de la distinción rortyana de hermenéutica y epistemología —que no es, como es fácil de comprender, únicamente una distinción descriptiva— me referiré a la desconstrucción de Derrida. Dejo a un lado la cuestión —desde luego nada irrelevante— de si Derrida puede ser considerado como un pensador hermenéutico: yo creo que sí, al menos en el sentido de que lo que hace revela una sustancial analogía con el *An-denken* heideggeriano, el cual también tiene un profundo sentido desconstructivo. La diferencia de Derrida con la otra corriente principal de la hermenéutica de origen heideggeriana, es decir, la de Gadamer, me parece que significa únicamente que Derrida ha deslizado la herencia de Heidegger a lo largo de caminos diferentes, pero quizá no menos legítimos y, ciertamente, no menos significativos.

La desconstrucción derridiana puede caracterizarse en referencia al hecho de que, en el curso de los desarrollos de este pensamiento, Derrida ha hecho prevalecer en su práctica filosófica y en su autointerpretación, el arquetipo del *coup de dés* mallarmeano sobre la actitud más argumentativa que aún era perceptible en el capítulo introductorio a *De la gramatología*[3] (*El final del libro y el comienzo de la escritura*), donde Derrida parecía justificar lo que podríamos llamar el giro gramatológico en referencia a una suerte de mutación epocal. El argumento, como se recordará, era más o menos éste: hoy, por un conjunto de circunstancias que no son fáciles de describir en su totalidad, la palabra «escritura» ha tomado el puesto que antes ocupaba el término «lenguaje», el cual a su vez, en un pasado reciente, habría sustituido a otros términos como acción, movimiento, pensamiento, reflexión, inconsciente, etc. En el resto de esas páginas,

3. Véase J. Derrida, *De la gramatología* [ed. or. 1967], trad. cast. de O. del Barco y C. Ceretti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971 (3ª ed., 1984).

Derrida continuaba la descripción de las transformaciones históricas que, en cierto sentido, explicaban y, hemos de creerlo así, también justificaban la propuesta de la gramatología. Este texto, por cuanto sé, es una suerte de *hápax legómenon* en la obra de Derrida; en ningún otro de sus textos Derrida ha proporcionado, ni ha intentado proporcionar, una justificación argumentativa de su «método» (con muchas comillas) ni de los términos, nociones, etc., a los que una y otra vez dirige su atención. (¿Presupondrá, también él, tácitamente, hermenéutico-circularmente, un «canon», un *logos* común, una suerte de experiencia?) No sólo la puesta en marcha de la meditación desconstructiva, ya sea en general o en algunos momentos, no está argumentativamente justificada; sino que también su desarrollo —y sea dicho sin ninguna intención limitadora, obviamente— se parece cada vez más a una *performance*, cuyo efecto parece difícilmente distinguible del efecto de una experiencia estética: lo que quizá explique por qué en el fondo no exista una «escuela» derridiana, con una doctrina, de los problemas que hay que desarrollar, etc. (Por lo demás, Nietzsche y su Zarathustra es justamente lo que querían.) Derrida, podría decirse, no puede ser continuado, sino sólo imitado, precisamente como sucede en el caso de un artista. Sería inútil decir que esto no constituye, con toda probabilidad, un límite desde el punto de vista de Derrida, antes bien, es un rasgo deseado positivamente. En cambio, desde el punto de vista que aquí defiendo, todo ello implica un riesgo, si es tal, demasiado alto de esteticismo, análogo al que creo que hay que reconocer en Rorty. A diferencia de Rorty, y en analogía con una parte importante de la filosofía francesa de la segunda mitad de este siglo, un componente de este esteticismo es la ligazón con la experiencia literaria, y, en especial, con el simbolismo mallarmeano y, quizás, con las vanguardias históricas. La arbitrariedad de la elección por la desconstrucción y sus temas específicos me parece que dan testimonio de una confianza simbolista en la posibilidad de alcanzar «lo esencial», o en cualquier caso, llegar a decir cosas significativas, partiendo de no importa qué punto de la tradición textual, o también del lenguaje, dentro de la cual nos encontramos. Si además se insiste, no en la arbitrariedad de la elección desconstructiva, sino en la preferencia de Derrida por los márgenes —los marcos, los bordes, etc.— entonces otra metafísica está al acecho, la de la búsqueda de lo verdadero, o, en cualquier caso, de lo más auténtico, de lo más digno de

ser dicho y pensado, en aquello que está fuera de los cánones: pero también esta actitud, que ciertamente no es más que un riesgo en Derrida, puede llamarse pues esteticismo, en un sentido que se extiende hasta la retórica del artista *bohémien*, del poeta maldito, del intelectual creativo como alguien excluido del armonioso orden burgués...

Llegados a este punto, parece que el esteticismo, y el irracionalismo, de la hermenéutica haya asumido aquí dos significaciones distintas: en un primer sentido, se define en relación a la distinción rortyana entre hermenéutica y epistemología, en la cual la comprensión de nuevos sistemas de metáforas se opone a la actividad científico-normal que argumenta en el interior de un paradigma dado y aceptado. Esa comprensión no puede ser más que una suerte de «asimilación» estética del mundo y con el mundo abierto por el nuevo sistema de metáforas entendido como Heidegger entiende, en *Ursprung des Kunstwerkes*, la obra de arte; en ese sentido, la asimilación, por llamarla así, excluye la argumentación, la demostración, la perentoriedad lógica. En un segundo sentido, la hermenéutica, en su versión desconstruccionista, parece implicar el irracionalismo en la medida que, para huir de la metafísica, rechaza toda justificación argumentativa de su modo de proceder y de sus preferencias, presentándose más bien como un *coup des dés*, que, sin embargo, según mi parecer, comporta un retorno cargado de trasfondo metafísico —ante todo de carácter simbólico—; con lo que la vocación antimetafísica de la hermenéutica es traicionada.

Es posible mostrar la conexión entre estas dos formas, o declinaciones, o versiones, del esteticismo e irracionalismo hermenéuticos, remitiéndonos a la crítica de la consciencia estética que Gadamer despliega en *Verdad y método*. En aquellas páginas, como se recordará, la consciencia estética es esa actitud que considera la obra de arte como un universo cerrado y separado, al que uno se acerca en un *Erlebnis* intuitivo y puntual; en este sentido, la crítica gadameriana parece aplicarse sobre todo a las posiciones de Rorty y a su concepción del acto hermenéutico como encuentro con un sistema de metáforas totalmente nuevo. Pero la absoluta novedad y autonomía de la obra de arte que se abre a la degustación puntual del *Erlebnis* estético tiene su correspondencia en el genio creativo, que en la época post-romántica ha perdido el enraizamiento teológico-natural que aún tenía en Kant, quedando como pura arbitrariedad; y en este sentido, la crí-

tica gadameriana parece estar en condiciones de golpear también la arbitrariedad «genial» del acto desconstructivo.

Estas observaciones me parecen significativas porque lo que estoy tratando de mostrar es que, si cede ante una u otra forma de esteticismo que he descrito, la hermenéutica traiciona sus propias premisas y retoma la metafísica; y, más que otra cosa, vuelve a proponer una concepción claramente metafísica de la experiencia estética.

2. *La «fundamentación» de la hermenéutica*

Si bien en su crítica de la consciencia estética Gadamer plantea un buen camino de salida del esteticismo e irracionalismo hermenéuticos, las sospechas recurrentes de tradicionalismo o, por el contrario, de relativismo que se levantan contra ella por parte de sus críticos están al menos en parte justificadas por el hecho de que él no ha discutido nunca radicalmente, basándose en sus propias premisas, la cuestión de la «racionalidad» hermenéutica. A pesar de toda su riqueza, *Verdad y método* no propone una «fundamentación» explícita de la hermenéutica que pueda citarse como prueba, o al menos como argumento persuasivo, de su validez. Por un lado, parece que la verdad de la hermenéutica la sostenga Gadamer en nombre de un análisis fenomenológico de la experiencia estética y de la experiencia histórica (historiográfica); es decir, en otros términos, mostrando que lo que acaece realmente en nuestra experiencia de la obra de arte o en el encuentro con los textos del pasado no es comprendido ni descrito de forma adecuada por las teorías filosóficas dominadas por los prejuicios del cientificismo. Si fuera así, empero, habríamos de pensar que Gadamer funda su teoría de la interpretación en una descripción objetiva, (metafísicamente) verdadera y adecuada, de lo que la experiencia hermenéutica es realmente —lo que sería una contradicción obvia, si tenemos en cuenta la polémica que *Verdad y método* lleva a cabo contra toda pretensión de la ciencia y de la filosofía de dar una descripción «objetiva» de la realidad.

Paralelamente a (o más profundamente que) este análisis fenomenológico de la experiencia hermenéutica hay, en *Verdad y método*, la reconstrucción histórica del proceso a lo largo del cual se desarrolla la autoconsciencia metódica de las modernas *Geisteswissenschaf-*

ten en la dirección de una ontología hermenéutica. Lo que queda poco claro en todo el libro es la relación entre estos dos niveles —fenomenológico-analítico, histórico-reconstructivo— de la argumentación. Gadamer muestra que, a partir del siglo XVII, el predominio de la metodología científica ha oscurecido contenidos significativos de la tradición filosófica precedente, con todas las implicaciones, prácticas, estéticas de nociones como *sensus communis*, discreción, gusto, cultura, etc. Las razones por las que hemos de hablar de oscurecimiento, de pérdida (aunque no sean éstos los términos exactos que él usa), parece que hay que buscarlas en un análisis fenomenológico de la experiencia; lo cual, sin embargo, como ya se ha señalado, no puede entenderse como una descripción más adecuada de lo que «realmente» acaece, al menos si Gadamer quiere evitar la autocontradicción. Si las cosas fueran así, podría decirse que Rorty tiene razón: la única vía para «adoptar» un punto de vista hermenéutico en filosofía parece ser la de acercarse a ella como a una obra de arte, a un universo de discurso que se trata (pero por qué, ¿además?, es un problema que, finalmente, se ha de plantear también a la experiencia estética) de asimilar intuitivamente, más o menos como un antropólogo asimila (o se asimila a) la otra cultura que quiere estudiar «desde su interior». Mas este modo de adoptar o asimilar la posición filosófica de la hermenéutica entraría en contradicción con otro punto central de la teoría de Gadamer, su crítica de la consciencia estética y del *Erlebnis* estético. Por las mismas razones, no podemos imaginarnos, creo, que Gadamer recomendara la adopción de la hermenéutica como un *coup de dés*, que en la perspectiva desconstructiva parece legitimarse precisamente sólo por su arbitrariedad; desde el punto de vista de Gadamer, esto aparecería como una continuación injustificable de la visión tardo y post-romántica del artista como genio desarraigado, marginal, excluido de la racionalidad social burguesa.

La solución de este problema —cómo evitar el irracionalismo que parece implícito en la misma «fundamentación» de la hermenéutica— parece posible a través de un intento de radicalización de *Verdad y método*, al objeto de aclarar la relación que subsiste en sus análisis «fenomenológicos» y la reconstrucción del desarrollo de la autoconsciencia metódica de las *Geisteswissenschaften*. La dirección de esta radicalización está indicada por Gadamer mismo precisamente porque él no separa nunca el análisis fenomenológico de la expe-

riencia de la referencia histórica a la tradición; así, por ejemplo, cuando habla de la *applicatio* como modelo del comprender hermenéutico, su discusión se fundamenta en Aristóteles y la tradición jurídica; eso mismo también es válido para las páginas, de importancia capital, en las que el análisis y la crítica de la consciencia estética se desenvuelve en diálogo continuo con Kant, Kierkegaard y la estética del siglo actual. Todo ello, radicalmente —y quizá más allá de las intenciones explícitas del mismo Gadamer— signifique que no hay ningún análisis «fenomenológico» (las comillas son aquí obligadas) que no esté condicionado, es decir, hecho posible y cualificado por el hecho de pertenecer a una tradición. También el *coup de dés* se describe en referencia a la experiencia histórica de un artista del pasado. Su arbitrariedad, en consecuencia, sólo puede residir en el rechazo a explicar por qué elige exactamente este término y esta referencia histórica específica. Pero, ¿tal vez la hermenéutica no conoce bien esta situación —la de quien está dominado por prejuicios que no reconoce ni tematiza como tales—? ¿No hay aquí algo que Gadamer llamaría un olvido o una represión de la *Wirkungsgeschichte*? En el principio de la *Wirkungsgeschichte*,[4] en la contraposición del *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* a la consciencia estética y al iluminismo historiográfico —es decir, en la tesis por la que una obra de arte o un texto o una huella del pasado sólo puedan entenderse a partir de la historia de sus efectos, de las interpretaciones a través de las que nos han sido transmitidas— hay una posible indicación para la reconstrucción de una noción hermenéutica de racionalidad. El hecho de que Gadamer no aclare completamente la relación entre el aspecto «fenomenológico» y el histórico de su discurso se explica con toda probabilidad como una aplicación insuficiente a su propia teoría de los principios que ella pretende sostener. Radicalizar las premisas planteadas en *Verdad y método*, por ello, significa reconocer que la hermenéutica como teoría sólo puede legitimarse coherentemente mostrando que ella misma, a su vez, no es otra cosa que una interpretación hermenéuticamente correcta de un mensaje que proviene del pasado, o, en cualquier caso, de «otra parte» a la que, en alguna medida, ella misma desde siempre pertenece —puesto que esta pertenencia es la condición misma de la posibilidad de recepción del mensaje—. La crítica

4. Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, cit., 370 y sigs.

del objetivismo y del cientificismo positivista no sería radical y coherente si la hermenéutica pretendiera valer como descripción más adecuada de lo que la experiencia, la existencia, el *Dasein*, es realmente. «No hay hechos sólo interpretaciones» ha escrito Nietzsche;[5] pero aunque no sea la enunciación de un hecho, por lo pronto es «sólo» una interpretación.

De un modo más bien paradójico, únicamente es la radical consciencia del propio carácter interpretativo, y no descriptivo ni objetivo, lo que garantiza a la hermenéutica la posibilidad de argumentarse racionalmente. Las «razones» que la hermenéutica ofrece para mostrar su propia validez como teoría son una reconstrucción interpretativa de la historia de la filosofía moderna, más o menos del tipo de las razones que Nietzsche avanzaba para afirmar que «Dios ha muerto». Aunque esta afirmación no era, y no pretendía ser, un enunciado metafísico descriptivo sobre la no existencia de Dios, era una interpretación narrativa de la historia de nuestra cultura, dirigida a mostrar que ya no es necesario, ni «moralmente» posible, creer en Dios —al menos en el Dios de la tradición onto-teológica—. Es más o menos como imaginarse «lógicamente» (es decir, según el sentido común) que alguien que ha leído a Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, etc. «ya no puede» aceptar ciertas ideas, creencias, o asumir ciertas actitudes teóricas o prácticas. «Después de Marx, después de Nietzsche, después... —diremos— ¿cómo se puede creer que...?». Este «después» no es un «puesto que» lógicamente inderogable, una fundamentación fuerte; pero tampoco la pura y simple invitación a compartir un cierto gusto, que nos llevaría dentro del horizonte esteticista del irracionalismo hermenéutico. Precisamente la idea de que, si no es una fundamentación lógica, una prueba, el «después» sólo ha de ser un *Erlebnis* estético, muestra claramente la propia dependencia del cientificismo. En cierto sentido, es verdad que el «modelo» de la noción hermenéutica de verdad y de la experiencia de la verdad es un modelo estético: pero —como Gadamer ha mostrado en la primera parte de *Verdad y método*— no en el sentido de «estética» que ha predominado después de Kant, y que resuena, por ejemplo, en la idea kierkegaardiana de existencia estética.

5. Véase F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1987*, cit., págs. 299-300 (fragmento n. 7 [60]).

3. *Hermenéutica y modernidad*

Tal y como he dicho al principio, la reconstrucción de la racionalidad desde un punto de vista hermenéutico requiere, ante todo, una radicalización de las premisas filosóficas a partir de las cuales la hermenéutica se desarrolla. Que sólo se trate de radicalizar, significa también que el modo de argumentar que he tratado de describir refiriéndome al ejemplo de la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» está presente ampliamente en la actividad hermenéutica de hoy en día, no sólo en Gadamer, sino también en Rorty y, de manera aún más evidente, en Derrida. La reconstrucción «psicoanalítica», o psicoterapéutica, de la metafísica occidental que Rorty lleva a cabo en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, la múltiple actividad desconstructiva de Derrida, y naturalmente la «preparación histórica» de Gadamer en *Verdad y método*, son ejemplos obvios de este tipo de argumentación narrativo-interpretativa. Sin embargo, para evitar realmente los riesgos de relativismo, esteticismo e irracionalismo, me parece indispensable que se hagan explícitas las implicaciones ontológicas del discurso hermenéutico.

La hermenéutica, como teoría filosófica, «prueba» la propia validez sólo refiriéndose a un proceso histórico, del que propone una reconstrucción que muestra cómo la «elección» por la hermenéutica —contra, por ejemplo, el positivismo— es preferible o está más justificada. Puede ser que esta formulación suene demasiado dura y rígida a los oídos de muchos filósofos hermenéuticos; pero me parece el primer e indispensable paso para una reconstrucción de la racionalidad hermenéutica.

Como ya he señalado, no creo que, las reconstrucciones interpretativas de la historia de la filosofía moderna como la que elabora Gadamer en su obra, o la que se encuentra en los escritos de Nietzsche, o la que Rorty lleva a cabo en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, o la que, aunque sea de manera voluntariamente fragmentaria y parcial, presentan muchos textos de Derrida, puedan ser reducidas a imágenes «poéticas». No es casual, en relación a este asunto, que el problema en torno al cual nace y se desarrolla la hermenéutica hasta hoy, sea el de la validez de las *Geisteswissenschaften*, y también el de su distinción de las puras y simples representaciones poéticas de formas de vida del pasado o de otros universos culturales. No se trata en abso-

luto de un círculo vicioso que podría falsificar precisamente las pretensiones de validez de la hermenéutica. Es cierto, en cambio, que la hermenéutica puede reivindicar una validez como teoría precisamente sólo en la medida que la reconstrucción interpretativa de la historia es una actividad racional —es decir, en la cual se puede argumentar y no sólo intuir, *fühlen, einfühlen*, etc.

La ontología —en el sentido específico que el término tiene aquí, y que explicaré dentro de un momento— tiene que ver con todo esto porque sin ella la hermenéutica se arriesga a aparecer sólo como una teoría de la multiplicidad (irreductible e inexplicable, que ha de aceptarse como la vida misma, o como un hecho «último» de tipo metafísico) de los esquemas conceptuales, ella misma sólo sería un esquema conceptual entre otros, que habría de ser preferido únicamente como una elección no argumentable, ya sea del tipo de encuentro estético con un nuevo sistema de metáforas, como en Rorty, ya del tipo de *coup de dés* vanguardista-simbólico de Derrida. Sólo si el nacimiento y desarrollo de la hermenéutica no es simplemente una cuestión de esquemas conceptuales (que, como tales, no afectan al ser real «allí fuera»), sino que pertenece a lo que Heidegger llama el destino del ser, la elección teórica a favor de la hermenéutica, y también las elecciones interpretativas específicas (como las desconstrucciones derridianas) pueden ser algo más que *Erlebnisse* estéticos o acrobáticos *coups de dés*.

Esquemáticamente: lo que se ha denominado irracionalismo de la hermenéutica es el esteticismo que se puede descubrir en autores como Rorty y como Derrida, y que constituye un riesgo también en Gadamer, al menos en la medida que él no aclara el modo cómo la hermenéutica «prueba» su propia validez como teoría. Una clarificación tal requiere que la hermenéutica deje de pensarse, más o menos explícita y conscientemente, como una teoría fundada en un análisis fenomenológico «adecuado» de la experiencia. La hermenéutica es ella misma «sólo interpretación». No funda las propias pretensiones de validez en un presunto acceso a las cosas mismas; para ser coherente con la crítica heideggeriana de la idea de verdad como correspondencia, a la que tiene como inspiradora, puede concebirse a sí misma únicamente como la respuesta a un mensaje, como la articulación interpretativa de la propia pertenencia a una tra-dición, *Überlieferung*. Esta tradición no es simplemente una consecución de «es-

quemas conceptuales», puesto que pensada así dejaría incluso fuera de sí misma un *ontos on*, una cosa en sí pensada en términos metafísicos. Si se quiere evitar esta recaída en la metafísica, la hermenéutica ha de explicitar su propio fondo ontológico, es decir, la idea heideggeriana de un destino del ser que se articula como la concatenación de las aperturas, de los sistemas de metáforas que hacen posible y cualifican nuestra experiencia del mundo. La hermenéutica se concibe como un momento dentro de este destino; y argumenta la propia validez proponiendo una reconstrucción de la tradición-destino de que proviene. Esta reconstrucción es, obviamente, ella misma una interpretación; pero no «sólo» una interpretación en el sentido de que una expresión así implique todavía la idea de que más allá de ella haya un *ontos on* que permanece externo a nuestros esquemas conceptuales. El destino del ser, naturalmente, se da sólo en una interpretación, no tiene una perentoriedad objetivo-determinista: es *Ge-Schick* en el sentido de *Schickung*, de envío. Podemos traducirlo así: la racionalidad a la que tenemos acceso está determinada por el hecho de que, estando implicados en un proceso (ya-siempre, en el que estamos «arrojados»), ya-siempre sabemos, al menos en cierta medida, dónde vamos y cómo hemos de ir. Pero para orientarnos necesitamos reconstruir e interpretar el proceso de la manera más completa y persuasiva posible. Sería un error creer que podemos saltar fuera del proceso, aprehendiendo de alguna manera el *arché*, el principio, la esencia o la estructura última. La racionalidad es sólo el hilo conductor que puede comprenderse mediante una escucha atenta de los mensajes del *Schickung*. Tanto la elección teórica por la hermenéutica como las elecciones específicas de nuestra actividad interpretativa pueden justificarse argumentativamente sobre esta base.

La radicalización ontológica de la hermenéutica que proponemos tiene consecuencias significativas o, en cualquier caso, se coloca en un plano diferente. Una de estas consecuencias concierne a la relación de la hermenéutica con la modernidad o, en otros términos, con el pensamiento moderno como pensamiento del advenimiento del nihilismo. Si la hermenéutica no tiene otras fuentes de validez fuera de su pertenencia a una *Über-lieferung*, que es específicamente la del pensamiento moderno, su relación con esta tradición habrá de pensarse en términos diferentes, y mucho más positivos, a los que caracterizan por ejemplo la posición de Gadamer en *Verdad y método*. La

relación de la hermenéutica con el cientificismo moderno, o con el mundo de la racionalidad técnica, no puede ser sólo o principalmente una relación de rechazo polémico —como si se tratara, una vez más, de oponer un saber más verdadero, y una visión de la existencia más auténica, a las teóricas y prácticas erráticas de la modernidad—. Se trata, en cambio, de reconocer y mostrar que la hermenéutica es una «consecuencia» de la modernidad más que su confutación.

Lo cual implica, para la hermenéutica, la tarea de desarrollar un importante y controvertido aspecto de la herencia de Heidegger, a saber, su concepción del *Ge-Stell*, del mundo técnico-científico, entendido como cumplimiento de la metafísica o como primer anuncio de su superación (según el famoso paso de *Identität und Differenz* sobre el «primer destello del *Ereignis*»). La hermenéutica no es una teoría que oponga una autenticidad del existir fundada en el privilegio de las ciencias del espíritu a la alienación de la sociedad racionalizada; por el contrario, es una teoría que trata de aprehender el sentido de la transformación (de la noción) del ser que se ha producido como consecuencia de la racionalización científico-técnica de nuestro mundo. No es difícil ver que este modo de desarrollar el discurso hermenéutico es distinto de aquel, con implicaciones estéticas, que caracteriza a autores, por lo demás muy distintos entre sí, como Rorty o Derrida. Podría, tal vez, estar mucho más cerca de Foucault y lo que él ha llamado «ontología de la actualidad».

Como teoría de la modernidad —en el sentido objetivo y subjetivo del genitivo— la hermenéutica podría recuperar también, al menos en parte, los dos sentidos principales que la racionalidad ha tenido en la tradición moderna, es decir, el ligado a las ciencias positivas y el ligado al historicismo. Por lo que se refiere a las ciencias, podrían perfectamente no ser ya consideradas como modos de incitar el extremo olvido metafísico del ser, sino también como las condiciones, junto a la tecnología, de una transformación del sentido del ser en la dirección de su darse post-metafísico. El mundo de la «objetivación» científica —como Heidegger muestra por ejemplo en las páginas finales del ensayo *La época de la imagen del mundo*— es también aquel en el cual, por una suerte de proceso inflacionario (las imágenes se multiplican, haciendo vana la pretensión de objetividad), la cualificación, o *Wesen*, metafísica del ser tiende a disolverse. Por lo que se refiere a la racionalidad historicista, está muy claro que el modo de argumentar

la validez de la hermenéutica tiene que ver con el historicismo. Contrariamente el historicismo metafísico del siglo XIX (Hegel, Comte, Marx), la hermenéutica no piensa que el sentido de la historia sea un «hecho» que se trata de reconocer, favorecer y aceptar (incluso como una ultimidad metafísica); el hilo conductor de la historia aparece, se da, sólo en un acto interpretativo, que se convalida en diálogo con otras posibles interpretaciones y que, en última instancia, contribuye a modificar la situación de hecho en un modo que hace a la interpretación «verdadera». Por esta última razón, repito, la reconstrucción interpretativa de la historia que la hermenéutica propone no es simplemente un nuevo vocabulario poético que se ofrece a un *Erlebnis* estético: y, además, ¿cómo sería posible aproximarse como creación poética a un sistema filosófico que pretende ser universalmente verdadero, como por ejemplo el hegeliano? ¿No sería éste un modo de malinterpretarlo precisamente en lo que él cree tener como más esencial? La novedad y la importancia de la hermenéutica consiste, en definitiva, en la afirmación de que la interpretación racional (argumentativa) de la historia no es «científica» en el sentido del positivismo, pero que tampoco, ni mucho menos, es puramente «estética». La tarea de la hermenéutica contemporánea parece ser la de articular en una forma cada vez más completa y explícita su inspiración original; lo que significa también la tarea de corresponder responsablemente a la llamada que le llega de su herencia.

Gianni Vattimo
Más allá de la interpretación

La filosofía hermenéutica ha ampliado su radio de acción hasta convertirse hoy en un lugar común de la cultura contemporánea, en una especie de nueva *koiné*, que penetra las más diversas formas de pensamiento. Pero el precio que ha pagado por ello es una pérdida de sus perfiles filosóficos, difuminándose en una vaga teoría sobre el hecho universal de la interpretación. Precisar el significado de la hermenéutica para la filosofía significa ir más allá de esa inocua reflexión, en un intento de recuperar su sentido filosófico más genuino, ligado a tesis ontológicas radicales. Ésta es la propuesta de Vattimo: sólo la clara conciencia del compromiso ontológico de la hermenéutica, que radica en su originaria vocación nihilista, permite comprenderla como la verdadera filosofía de nuestro tiempo, como la "ontología de la actualidad", que responde al destino de nuestra época. Y sólo entonces cabe determinar el significado de la posición hermenéutica frente a los tradicionales problemas de la ciencia, el arte, la ética o la religión.
Ramón Rodríguez es catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y autor, entre otras publicaciones, de *Heidegger y la crisis de la época moderna* y *Hermenéutica y subjetividad.*

ISBN 84-493-0179-3



